



**Universitat de les
Illes Balears**

Título: CONSENTIMIENTO Y SENTIDO PRÁCTICO

AUTOR: FERNANDO ESTEBAN VASCO ZAPATA

Memoria del Trabajo de Fin de Máster

**Máster Universitario en FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
(Especialidad/Itinerario FLOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES)**

**de la
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS**

Curso Académico 2012-2013

Fecha

Firma del autor _____

Nombre Tutor del Trabajo ALEXANDRE MIQUEL NOVAJRA
Tutor _____

Firma

Aceptado por el Director del Máster Universitario en FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Firma _____

INDICE

Introducción	3
I. Los Intelectuales de Gramsci	5
1.1 La Hegemonía	8
II. El Campo Intelectual: Bourdieu	13
2.1 Codificación de la percepción	17
2.2 Mercado de Bienes culturales	20
2.3 El Campo de Poder	22
2.4 La necesidad de hacer virtud	24
III. La Reproducción cultural: Lenguaje y Hegemonía	29
3.1 Códigos Lingüísticos	32
IV. Gramsci y Bourdieu	34
4.1 El mundo Simbólico	35
V. Consentimiento o Sentido Práctico	38
5.1 Independencia subalterna	40
5.2 Los límites de la Sociedad Civil	47
VI. Bibliografía	49

INTRODUCCIÓN

Cuando analizamos la posibilidad de la transformación social pensamos en la acción transformadora, es decir, la posibilidad de una acción que irrumpa con el orden social. La producción teórica de los autores a los que nos referiremos en el siguiente trabajo exceden el estudio de las prácticas sociales, pero, sus trabajos intentan dar respuesta, también, a la pregunta por la transformación social. Vincularemos algunos aspectos de las obras de Antonio Gramsci¹ y Pierre Bourdieu² en relación con los procesos de reproducción de las relaciones de poder, relaciones de dominación y la reproducción cultural en las sociedades capitalistas avanzadas.

Acercándose a lo que se suele llamar marxismo los dos autores proponen sendas críticas tanto a la propia teoría revolucionaria como a la sociedad capitalista. Antonio Gramsci nace en Cerdeña a finales del siglo XIX, su actividad política comienza tempranamente en Turín mientras estudiaba en la facultad de letras; con una conciencia política y un pensamiento agudo llega a la fundación del PCI en 1923, con Mussolini en el poder en 1927 es encarcelado, confinamiento que durará hasta su muerte. La obra de Gramsci aparece publicada a finales de los años 40 en Italia y pronto se convierte en una referencia para la naciente sociológica italiana y la filosofía política. Los cuadernos de la cárcel muestran las reflexiones filosóficas, políticas, literarias de uno de los principales autores en denunciar el mecanicismo implícito en las lecturas de los marxistas europeos de su época. Las ideas que usaremos en este trabajo son básicamente sus reflexiones sobre los intelectuales y su vínculo con la reproducción social y cultural; necesariamente pasaremos por la idea de hegemonía (cultura hegemónica) para entender la práctica de los intelectuales y su relación con la ideología burguesa.

Pocas veces Bourdieu se refiere a Gramsci en sus textos, posiblemente esto se deba a que la lectura de Gramsci en Francia no logró cierto grado de fama hasta los años 70s cuando el marxismo europeo entro en una crisis teórico-práctica y la necesidad de posiciones teóricas que reivindicarán el papel activo de la clase obrera era urgente. Esto no quiere decir que las propuestas sean complementarias ni que Gramsci haya influido en Bourdieu, como veremos más adelante, su encuentro es más bien una confrontación que invita a pensar una conciliación. Pierre Bourdieu nace en el seno de una familia de

¹ Antonio Gramsci: [Ales, Cerdeña, 22 de enero de 1891 - Roma, 27 de abril de 1937]

² Pierre Bourdieu: [Denguin, 1 de agosto de 1930 – París, 23 de enero de 2002]

clase baja, después de pasar por el servicio militar en Argelia, su inclinación por los estudios sociológicos se acentúa, con lo cual el filósofo se convierte en un científico social. La filosofía práctica y la crítica cultural, su influencia por el estructuralismo y su cercanía con la generación post-estructuralista francesa convierten a su obra en una referencia no solo para la sociología contemporánea sino también para toda reflexión sobre los fenómenos de la conducta humana; tanto para antropólogos como para filósofos sociales y políticos se ha convertido en una referencia.

La relación entre el autor Italiano y el francés nos permitirá mostrar dos propuestas que subyacen a algunas de las más importantes teorías sobre la reproducción social y la continuidad de las estructuras de dominación; por una parte aquellas –las influidas por Gramsci- que sostienen la independencia de las clases subalternas o dominadas en el espacio simbólico, es decir, sostienen que las clases oprimidas coproducen y reproducen las categorías y estructuras simbólicas que les mantienen en esa posición, pero, en la medida en que son partícipes de esa producción total también producen nuevas formas culturales con las que se enfrentan en el espacio cultural frente a la cultura hegemónica [Gramsci 1932]; del otro lado está la propuesta bourdieuana que muestra los límites de la creatividad y la originalidad simbólica, desde una perspectiva estructural-relacional expone los mecanismos de adopción e incorporación de las categorías que configuran los hábitos de los sujetos, para llevarnos hacia la idea de que la cultura como espacio de poder está determinada por la trasmutación del capital simbólico, es decir, el arte, la literatura, la filosofía, el buen gusto mistifican las relaciones de poder que permiten la dominación.

La reflexión sobre la relación entre los dos autores estará enmarcada por los trabajos de Néstor García Canclini [1984] y Michael Burawoy [2011], quienes proponen lecturas para reflexionar al respecto de la transformación social y la acción de las clases oprimidas. Finalmente pensamos que la comparación entre estas obras –distantes en el tiempo, pero cercanas en su profundidad- nos permite analizar el alcance de las fuerzas de control social en las sociedades modernas y re-pensar el papel de los individuos en la reproducción de sus propias posiciones, en definitiva una reflexión sobre la acción futura y sus posibilidades de cambio; una reflexión sobre el poder.

I. LOS INTELECTUALES DE GRAMSCI

¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o todos los grupos sociales tienen sus propias categorías de intelectuales especializados? El problema es complejo por las diversas formas que ha asumido hasta ahora el proceso histórico real de la formación de las distintas categorías intelectuales. [Gramsci, 1974:7]³

El papel que cumplen los intelectuales en la sociedad capitalista ha sido analizado por Gramsci desde la perspectiva de la reproducción social y más precisamente desde la reproducción cultural, lo que supone una de sus aportaciones más finas y modernas. En el mundo dominado por el capitalismo los intelectuales a los que corresponde mantener, explicar, justificar e ideologizar las condiciones de posibilidad del propio sistema, son cualitativamente diferentes –si bien no necesariamente opuestos- a los que acompañaron modos de producción y relaciones sociales distintas y precedentes; así, al tiempo que aparecen figuras como el empresario capitalista también se genera el técnico de la industria, el docto en economía, el abogado. Sujetos que construyen en su actividad la reproducción y producción simbólica de la sociedad.

Desde esta perspectiva la función principal de los intelectuales consiste en tener una actividad organizadora al margen de la administración estatal. Los intelectuales de este tipo son denominados intelectuales orgánicos; intelectuales que toda clase establece consigo y que representan especializaciones parciales de nuevos tipos de actividad en el terreno de la producción. Pero además de este, hay otro aspecto fundamental que señala Gramsci: el carácter histórico del grupo de intelectuales orgánicos. Es decir, existe una continuidad y una relación de los estratos intelectuales con las categorías de intelectuales preexistentes representantes del poder cultural de otra formación histórico -social. Así, por ejemplo, se puede señalar al grupo de los intelectuales eclesiásticos como intelectuales orgánicos ligados a la antigua aristocracia de la tierra, estando jurídicamente equipada con ella, repartíendose el ejercicio de la propiedad de la tierra y el disfrute de los privilegios estatales vinculados a la propiedad.

El carácter histórico de las formaciones intelectuales muestra en el desarrollo de sus propias luchas y contradicciones el surgimiento de nuevos tipos de grupos intelectuales que responden a las exigencias culturales de las clases dirigentes. La aparición de la

³ Gramsci, A, (1932): *La formación de los intelectuales*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974

aristocracia de toga, con sus propios privilegios, señala Gramsci, supone el surgimiento de intelectuales no eclesiásticos filósofos, científicos, teóricos, y formas concretas de investigación para reforzar el poder central del monarca hasta llegar al absolutismo. El surgimiento de las diferentes formaciones intelectuales responde directamente al movimiento en el nivel de la producción económica, y viceversa; al contrario de lo que se planteó desde el marxismo mecanicista, Gramsci entiende esta relación en términos dialecticos: el intelectual refuerza, apoya, da forma al modelo de producción económico y político de su época. Su función no es satelital: él es un componente básico en el ordenamiento político y económico de la sociedad.

El grupo de los intelectuales orgánicos se constituye como tal en un conjunto de relaciones con otros grupos sociales; no es un grupo autónomo ya que está enlazado con los grupos de poder político. Cuando Gramsci establece la distinción entre intelectuales y no intelectuales está haciendo mención al ejercicio social de la categoría profesional de los intelectuales y no a la categorización de un tipo de hombres. “Esto significa que si bien se puede hablar de intelectuales, no podemos referirnos a no intelectuales, porque el no intelectual no existe.” [Gramsci 1974:69]. Todos los hombres, al margen de su actividad o profesión, manifiestan una actividad intelectual: la separación entre el homo faber y el homo sapiens, entre el artista y el obrero es una diferenciación limitada, no supone una diferenciación sustancial sino de las prácticas sociales.

El problema de crear un grupo de intelectuales no orgánico en primera instancia radicaría en el desarrollo de una actividad intelectual crítica que existe entre todos los hombres con cierto grado de evolución. El hecho de que se determine a un grupo de hombres como intelectuales refuerza la separación necesaria para el ordenamiento social, en el que un grupo teóricamente guía a la sociedad y otro, la masa, se entiende así mismo incapaz de proponer nuevas formas de organización. En el desarrollo histórico de la sociedad europea Gramsci señala la gran expansión de la organización escolar en la edad Media como la búsqueda de la profundización y ampliación de la intelectualidad de cada individuo, por una necesidad de la especialización de los diferentes ámbitos sociales, entre ellos el de la producción de bienes materiales. Así pues, la creación de los estamentos intelectuales de una sociedad no se establece en un terreno –incluso si democrático– abstracto, se crea conforme a procesos históricos concretos.

La distribución de las preferencias en los diferentes tipos de escuelas responde a la distribución económica de los grupos; así, en la Italia de Gramsci la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y profesionales, mientras la burguesía citadina procura técnicos para la industria. La relación entre los intelectuales y la esfera de la producción no es inmediata, como sucede con los grupos sociales fundamentales, burguesía- proletariado, sino una relación mediada. En este sentido se puede fijar lo orgánico de cada grupo social en relación con sus funciones en la superestructura. Gramsci señala dos grandes capas superestructurales, la llamada sociedad civil, que abarca los espacios llamados privados, y la sociedad política o Estado que corresponde a la administración de lo público, instituciones, leyes. La relación que tienen estas dos grandes capas superestructurales tiene varias formas dependiendo de la sociedad específica a la que se refiera y al momento histórico determinado; en algunos textos se entiende que habría una independencia entre las dos capas que estarían en contraposición, en otros se parece indicar que en las sociedades occidentales la sociedad civil hace parte del estado o es idéntico a él⁴.

Toda clase, para afirmar su poder, debe ejercer la dictadura sobre las clases antagónicas, al mismo tiempo debe asegurarse la dirección de las clases no son o aparecen circunstancialmente como antagónicas. Las relaciones entre las clases no se manifiestan en términos abstractos y totales sino en términos concretos e históricos. Específicamente, como ya dijimos arriba, el sistema democrático burgués ha construido una masa de intelectuales que cumplen distintas funciones en el entramado social; algunos están fuertemente vinculados al ámbito de la producción mientras otros cumplen funciones de legitimación y construcción del espacio político jurídico. Para Gramsci la fortaleza de las construcciones simbólicas del grupo de los intelectuales en

⁴«La noción general del estado incluye elementos que necesitan ser referidos a la noción de sociedad civil (en el sentido en que se puede decir que el estado = sociedad política + sociedad civil, en otras palabras, hegemonía revestida de coerción)». Aquí la distinción entre «sociedad política» y «sociedad civil» se mantiene, mientras que el término «estado» abarca a las dos. Sin embargo, en otros pasajes, Gramsci va más allá y rechaza directamente cualquier oposición entre sociedad política y civil, como una confusión de la ideología liberal. «Las ideas del movimiento de libre comercio se basan en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar; se basan en una diferenciación entre sociedad política y sociedad civil, que es interpretada y presentada como distinción orgánica, cuando de hecho es simplemente metodológica. Así, se afirma que la actividad económica pertenece a la sociedad civil, y que el estado no debe intervenir para regularla. Pero en la medida en que, en la realidad actual, la sociedad civil y el estado son uno y lo mismo, debe quedar claro que el *laissez faire* también es una forma de «regulación» del estado, introducida y mantenida por medios legislativos y coercitivos». Aquí, la sociedad política es un sinónimo explícito del estado, y se descarta cualquier separación sustancial entre los dos.» [Anderson P., (1981) *Las Antinomias de Antonio Gramsci*, Editorial Fontamara, Barcelona, p11]

la sociedad moderna va de la mano de la uniformidad psicológica que ha nivelado las categorías mentales de los individuos, al tiempo que el grupo de los intelectuales se ve uniformado en sus construcciones.

El rol que juega la escuela en la reproducción simbólica es fundamental. Gramsci señala el papel productor de categorías de percepción que tiene la escuela moderna, siendo uno de los principales agentes en la uniformidad de la masa social y principalmente en el grupo dominado. El concepto gramsciano de *hegemonía* está directamente relacionado con la construcción de las categorías de percepción de la realidad exterior e interior de los individuos. La cultura hegemónica se entiende como el conjunto de construcciones simbólicas, morales, que impone un grupo sobre otro con el fin de dominarlo. A este ejercicio de control por medio de una guía intelectual y moral Gramsci le llamará *consentimiento* en contraposición a la *coerción*.

Todos los hombres somos “filósofos a nuestro modo, inconscientemente, aunque sólo sea porque en la más elemental manifestación de actividad intelectual, en el “lenguaje” se halla contenida una determinada concepción del mundo” [Gramsci 1974:61]. La “determinada concepción” del mundo es la imposición de categorías de significación que tenemos todos los hombres al ingresar al mundo social, mundo que está perforado por la tradición lingüística, por relaciones de poder patriarcal, político, familiar, etc., la concepción peculiar que cada individuo tiene del mundo pertenece a un determinado agrupamiento de elementos sociales que componen el mismo modo de ver y de obrar que constituye el grupo social.

1.1 La Hegemonía

Los individuos pertenecientes a un grupo determinado en la escala social no tienen un carácter pasivo. Si bien la conciencia y el mundo de la percepción están determinados por la forma impuesta -la forma hegemónica- de ver la realidad, las clases dominadas, grupos subalternos, no se encuentran de una vez y para siempre en situación pasiva; al contrario, la misma actividad mental que impulsa el sentido del obrar va modificando la conciencia. En otras palabras existe un carácter dialectico de la conciencia. Por este motivo Gramsci señala que el subalterno es un ente histórico y la conciencia que tiene de sí mismo y de su grupo social es cambiante. Por este motivo las diferentes concepciones del mundo se presentan dentro de una coherencia histórica aparente, en la

medida en que los diferentes grupos modifican con la acción interesada la concepción de la realidad impuesta.

En el caso de las masas populares modernas, la concepción de la realidad viene configurada o se configura en un proceso educativo-pedagógico. Este proceso didáctico y eficaz se desarrolla sobre la repetición; luego, la repetición una y otra vez de conceptos y formas de actuar construye el sentido común de los individuos. Al tiempo la uniformidad de las masas populares supone un desarrollo intelectual de grandes estratos del pueblo, de los que surgirán grupos de intelectuales, elites, que permanecen en contacto con la masa y que se convierten en su núcleo básico de expresión. Los diferentes grupos de intelectuales mantienen relaciones distintas entre ellos mismos y entre las distintas capas sociales. Los intelectuales provenientes de las clases populares tienen contacto con la élite intelectual burguesa en tanto que comparten ciertos aspectos básicos de reflexión. Finalmente, el carácter dependiente de algunos estratos intelectuales los convierten en portavoces de la voluntad de la clase dominante⁵.

La formación de élites intelectuales viene de la mano de la imposición de unos límites de la creación dentro del mundo de la reflexión teórica, límites marcados por intereses de clase y configurados de forma vertical bajo relaciones de autoridad. La independencia teórica y reflexiva de un intelectual varía en el grado de sujeción a la norma política cultural que tiene. La relación existente entre los diferentes grupos de intelectuales se puede reagrupar en dos grupos de formaciones culturales: la cultura hegemónica y sus agentes de policía cultural, y la cultura subalterna. Si bien la cultura hegemónica se caracteriza por cierto grado de uniformidad, la cultura subalterna está disgregada y está compuesta por múltiples reflexiones provenientes de realidades sociales diferenciadas: obreros, campesinos, indígenas, desempleados. El caracterizar las relaciones entre los grupos como dialécticas y no mecánicas, le permite a Gramsci establecer un tipo de comunicación entre los estratos intelectuales, la clase dirigente y

⁵ “La misma reducción debe hacerse en el arte y la ciencia de la política, al menos en el caso de los estados avanzados, donde la «sociedad civil» se ha convertido en una estructura muy compleja y que resiste las «incursiones» catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.). Las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras de la guerra moderna. En la guerra, puede tener lugar a veces un feroz ataque de artillería que parece haber destruido todo el sistema de defensa enemigo y sólo ha destruido de hecho la superficie externa del mismo; y, en el momento de su avance y ataque, los asaltantes se encuentran frente a una línea de defensa todavía efectiva. Lo mismo ocurre en política, durante las grandes crisis económicas. Una crisis no puede dar a las fuerzas atacantes la capacidad de organizarse con fulgurante rapidez, en el tiempo y el espacio; aún menos puede dotarlas de espíritu de lucha. Similarmente, los defensores no están desmoralizados, ni abandonan sus posiciones, ni siquiera entre escombros, ni pierden la fe en sus, propias fuerzas o en su futuro.” [Gramsci, en Anderson P, 1981:32]

las clases dominadas, con lo cual, la cultura hegemónica no es una simple imposición de categorías perceptuales funcionales al orden social, conteniendo además en si misma reflexiones populares comunicadas por los intelectuales subalternos.

No se intenta decir que el mensaje que proviene de arriba hacia abajo (clases dirigentes hacia clases oprimidas) sea el mismo que se comunica de abajo hacia arriba, haciendo los intelectuales de portavoces, sino que una parte, un grado del mensaje hegemónico está compuesto también por reclamos populares. Esta idea será fundamental para explicar el por qué la masa no es simplemente un elemento pasivo de reproducción del mensaje del amo; es también co-productora de ese mensaje, al tiempo que lo reproduce. Esta idea gramsciana se acerca a la reflexión contemporánea sobre la absorción por parte del sistema social cultural dominante de las reivindicaciones sociales ya sean artísticas o políticas, como señalan Luc Boltanski y Eve Chiapello [1998: 203-245], el moderno sistema capitalista se nutre de los reclamos y propuestas de las distintas manifestaciones culturales que están en contra del sistema. El sistema absorbe, modifica y transforma devolviendo el mensaje esta vez con otro sentido: las reivindicaciones por la liberación sexual de la mujer de los años 60^a en Francia, fueron asumidas, transformadas y devueltas en términos estéticos de mercado incrustándose en la conciencia popular. Algunos elementos periféricos de la cuestión ecologista, cuando no más directamente algunas reivindicaciones identitarias, a menudo articuladas en la pertenencia nacional, a menudo reconvertidas en consecuencias indirectas de rechazo al externo como acontecía en los veinte gramscianos entre norte y sur en una Italia claramente dualizada en formaciones sociales diferentes, con ritmos y discursos fácilmente oponibles. En este sentido, la función hegemónica es la de dirigir los contenidos culturales⁶.

La imposición de las categorías de percepción que conforman el sentido común, el sentido popular de la realidad, pertenece a la cultura hegemónica. No todas las

⁶ “La hipótesis de un compromiso por la fuerza establecido bajo la amenaza del hambre y del paro no nos parece muy realista, porque si bien es probable que las fábricas Esclavistas Que aún existen en el mundo no desaparecerán a corto plazo, parece difícil contar únicamente con el recurso a esta forma de movilización de la fuerza de trabajo, aunque sólo sea porque la mayor parte de las nuevas modalidades de obtener beneficios y las nuevas profesiones, inventadas a lo largo de los últimos treinta años y que generan hoy una parte importante de los beneficios mundiales, han hecho énfasis en lo que la gestión de recursos humanos denomina la implicación del personal. La calidad del compromiso que puede esperar

la participación en los procesos capitalistas puede aportar a título individual, sino también las ventajas colectivas, definidas en términos de bien común, que contribuye a producir para todos. Llamamos espíritu del capitalismo a la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo.” [Boltanski, L. Chiapello, E. (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, p 8]

expresiones culturales devienen absorbidas por la cultura hegemónica, pero grandes cantidades de la población han sido y son uniformizadas mediante procesos pedagógicos que exceden el sistema escolar. Las relaciones pedagógicas existen en todo el complejo social, en la relación entre individuos, entre intelectuales y no intelectuales, gobernantes y gobernados, entre vanguardias y cuerpos de ejércitos. “Toda relación hegemónica contiene una relación pedagógica, y no sólo se realiza en el seno de la nación entre las diversas fuerzas que la componen sino también en toda esfera mundial.” [Ibídem, 91].

La autoconciencia de cada individuo, que deviene en identidad, está en relación con los demás hombres en un sentido orgánico, es decir, no ideal sino material; su relación se produce tan pronto como forma parte de los organismos sociales y materiales. La relación del hombre con la naturaleza es múltiple; él mismo es naturaleza y también modifica la naturaleza a través de su práctica. Estas relaciones con las que el hombre se relaciona con la naturaleza no son mecánicas, son activas y conscientes, dependen del mayor o menor grado de conciencia que el hombre tenga sobre dichas relaciones. Por esta razón, cuando un hombre cambia, dice Gramsci, también cambian las relaciones de las cuales él es el medio o el enlace, entre la naturaleza y él o entre él y otros hombres. La individualidad se caracteriza por una serie de relaciones, un conjunto de relaciones que tienen como punto de conexión el individuo, y por lo tanto tomar conciencia de estas relaciones es ya modificarlas. De esta forma caracteriza Gramsci la actividad consciente individual, como un conjunto de relaciones sociales que se pueden modificar en la medida en que son reales en la práctica de cada individuo, “las propias relaciones necesarias, tan pronto como se conocen en su necesidad, cambian de aspecto e importancia. En este sentido, el conocimiento es poder” [ibídem, 94]

El individuo es la síntesis de estas diversas relaciones históricas y sociales que lo conforman como tal, pero además es en su práctica donde estas relaciones se ven modificadas y transformadas.

Se necesita establecer una doctrina en la que todas las relaciones aparezcan vivas y en movimiento, dejando bien claro que esta actividad descansa en la conciencia del hombre singular cuyo conocer, querer, observar y crear determina conocimiento, voluntad, observación, y que no se concibe aislado sino pletórico de posibilidades que ofrecer a los otros hombres y a la sociedad de las cosas de las que no puede dejar de tener cierto conocimiento [ibídem, 95]

El concepto de hegemonía de Gramsci supone ver la construcción del individuo desde una perspectiva diferente a la substancialista, su visión se acerca más a la postura que entiende que las relaciones estructurales-sociales configuran los agentes sociales singulares. Esto es fundamental pues solo de esta forma el concepto de hegemonía conserva su fuerza explicativa de la práctica social, puesto que presupone que la conciencia individual se crea y recrea en un proceso social en el cual los sistemas cognitivos que regulan la percepción y la acción provienen de espacios sociales o campos donde el individuo se ve insertado o arrojado necesariamente

Aquello que diferencia o une a los hombres no es el “pensamiento” sino “lo que se piensa”, y es este pensamiento real el que es transformado y manipulado por la cultura hegemónica, es este pensamiento el que es histórico y el que crea la historia y no la facultad de razonar o la naturaleza humana. De allí la importancia que le otorga a la historia, a su carácter dialectico y en constante mutación; existió aristocrático un hombre, por tanto existió el hombre siervo, el individuo como conjunto de relaciones sociales y no como autoconciencia abstracta. Una vez entendido el individuo como este conjunto de relaciones, se puede establecer la razón por la cual el control sobre las relaciones configura las categorías de percepción de los individuos, en tanto que dichas categorías son formaciones históricas y socialmente determinadas. “De esto se desprende que el principio teórico práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico” [Ibídem, 99]

II. EL CAMPO INTELECTUAL: BOURDIEU

Si mi discurso es decepcionante, incluso a veces deprimente, no es porque me divierta desanimar, todo lo contrario. Es porque el conocimiento de las realidades conduce al realismo. Una de las tentaciones del oficio del sociólogo es lo que los propios sociólogos han denominado el sociologismo, es decir, la tentación de transformar leyes o regularidades históricas en leyes eternas. De ahí la dificultad que presenta comunicar los productos de la investigación sociológica. Hay que situarse constantemente entre dos papeles: por una parte, el de aguafiestas y, por otra, el de cómplice de la utopía. [Bourdieu, 1984: 91]⁷

Al igual que Gramsci, Bourdieu plantea una prioridad de las estructuras sociales sobre las estructuras de la conciencia; el ser social es lógicamente anterior a la conciencia individual y esta última es configurada por la primera; cada sociedad construye tipos de individualidad, de conciencias, de yoes. El método de análisis de Bourdieu propone una observación sobre las prácticas de los agente sociales, sobre la realidad de las relaciones entre los individuos. Si los individuos son la síntesis de diferentes relaciones sociales determinadas históricamente, habría que analizar la lógica de dichas relaciones para llegar a la raíz de la construcción de las diferentes subjetividades.

El análisis relacional⁸ que propone Bourdieu muestra el lado oculto de las relaciones entre los individuos. Relaciones que devienen reales mediante la práctica de los agentes que establecen la significación de la realidad a partir de estructuras de percepción y de acción. Para llevar a cabo esta investigación son fundamentales los conceptos de *campo*: espacios estructurados de posiciones, cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, que pueden ser analizadas independientemente de sus ocupantes; y el concepto de *capital simbólico*: capital económico o cultural en tanto que conocido y reconocido, es decir, como propiedades inherentes al agente que lo distinguen y posicionan. Si tenemos en cuenta que la estructura de la conciencia

⁷ Bourdieu, P. (1984): "Qué significa hablar", en *Cuestiones de sociología*. (2000), Istmo, Madrid

⁸ "Contra todas las formas del error "interaccionista" que consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no es suficiente señalar que las relaciones de comunicación son siempre, inseparablemente, relaciones de poder que dependen, en su forma y contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o las instituciones) comprometidos en esas relaciones y que, como el don o el potlatch, pueden permitir acumular poder simbólico. En cuanto instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento, los "los sistemas simbólicos" cumplen su función de instrumentos o de imposición de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la "domesticación de los dominados". Bourdieu, P, "Sobre el poder simbólico", en *Intelectuales, política y poder* (2000) traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, pp. 65-73

proviene de la estructura social, la autopoición del individuo frente a la realidad le viene condicionada por su entorno. ¿Tienen todos los individuos de una sociedad la misma estructura de percepción? La respuesta de Bourdieu es: No; la distribución desigual de los bienes materiales tiene su homología en la desigual participación de los individuos en el ámbito cultural, es decir, en la distribución desigual del capital simbólico, “el mismo capital “económico” sólo puede actuar si consigue hacerse reconocer a cambio de una reconversión que hace irreconocible el autentico principio de su eficacia: el capital simbólico es ese capital negado, reconocido como legitimo, es decir, no reconocido como capital” [Bourdieu, 1980:198]⁹

La desigual participación en el ámbito cultural se genera gracias a la jerarquización en la distribución de los diferentes tipos de capitales. El capital simbólico, el capital cultural y el capital social no son igualmente accesibles y no están disponibles para todos los individuos. Los diferentes tipos de capitales son analizados como bienes de consumo e intercambio (en tanto que capitales), pero además son estructuras de percepción que los individuos van interiorizando a lo largo del proceso educativo. En el caso del capital lingüístico, la desigual apropiación según la clase social o grupo social al que se pertenezca y teniendo en cuenta que el lenguaje resulta una herramienta fundamental en la significación de la realidad, aquellos que posean mayor capital lingüístico tendrán mayores posibilidades de significar la realidad, en consecuencia como poseedores de este capital tendrán mayor poder sobre el campo de la significación, del sentido de la realidad, la podrán dirigir.

El estudio sociolingüístico que hace Bourdieu, revela que los presupuestos tácitos de la práctica de la comunicación suponen la existencia de soportes relacionales que configuran y determinan el mensaje.

El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es reconocido, es decir, desconocido como arbitrario. [Bourdieu, 1966:4]

En la escuela se enseñan conceptos y capacidades lingüísticas, pero al mismo tiempo se construyen todo un conjunto de relaciones en las que los individuos aprenden el uso del

⁹ Bourdieu, P (1980): *El Sentido Práctico*, 1991, Taurus, Madrid

lenguaje, el tono que se debe usar, la práctica del lenguaje, , y que, lejos de nacer o estructurarse como nuevo en el proceso de escolarización, se establecen previamente, en el grupo familiar de nacimiento y primera socialización, en la clase y estrato social de incorporación a las estructuras sociales. Este conjunto de relaciones crean espacios que están compuestos no solamente por discursos y palabras sino también por campos de encuentro, campos de entendimiento, problemas comunes, constituyéndose así la escuela como una fuerza continuadora y reproductora de *habitus*¹⁰, introduciendo estructuras inconscientes de comportamiento.

La escuela actúa como una máquina creadora de *habitus* mentales, “proporciona a quienes han estado sometidos a su influencia directa o indirecta, no tanto esquemas de pensamiento específicos y particularizados, sino esta disposición general, generadora de esquemas específicos susceptibles de aplicarse en campos de pensamiento y de acción.” [Bourdieu, 2002:49].¹¹ Los distintos campos de acción se ven de esta manera interconectados con los diferentes tipos de capitales que manejan los individuos. La misma lógica de los campos establece reglas explícitas e implícitas de quienes pueden ingresar a éste y quienes están imposibilitados de participar en él. En el caso de los intelectuales, por ejemplo, los individuos que pertenecen a este estrato deben participar activamente del juego, del reglamento específico de este campo, reglamento que es explícito en algunos casos e implícito en otros.

Gramsci ha propuesto que una parte de los intelectuales provienen de las clases populares, que estos entran en contacto con otros grupos de intelectuales provenientes de otros espacios sociales, en algunos casos creando un conflicto y otros creando bloques comunes de pensamiento. Por medio del concepto de campo *intelectual* se muestra el mecanismo de introducción y de participación en la esfera intelectual de los nuevos participantes [Bourdieu 1966:54]. Si bien algunos intelectuales provienen de las clases populares su pertenencia está mediatizada por la posición que ocupa el individuo en el campo intelectual y en función de esta posición en dicho campo, reivindicará o no su pertenencia según el capital que le signifique dicha acción.

¹⁰ “El *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas, que funcionan como esquemas de clasificación para orientar las valoraciones, percepciones y acciones de los sujetos. Constituye también un conjunto de estructuras tanto estructuradas como estructurantes.” [Rizo M, (2006) “*Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales*”, Revista Bifurcaciones núm. 6, otoño 2006]

¹¹ Bourdieu, P (1966) “campo intelectual y proyecto creador” en: *Campo de Poder y Campo Intelectual*, (2002), Editorial Montresor, Buenos Aires.

La reinterpretación de las prácticas, en este caso la intelectual, muestra que los diferentes campos están interconectados por relaciones que componen y traspasan el conjunto de la realidad social; así el campo intelectual está afectado por los acontecimientos económicos y sociales pero al mismo tiempo guarda una independencia que le viene dada por la lógica específica del campo. La lógica del campo intelectual redefine al individuo que participa en él. Las instituciones encargadas de resguardar la independencia formal del campo, escuelas, universidades, componen todo un sistema de educación, de pedagogía. Evidentemente el proceso educativo de la sociedad no se agota en el sistema escolar, pero para el análisis de un campo específico, como el intelectual, es necesario la observación de la realidad social y en este caso de las instituciones que lo enmarcan y su funcionamiento.

El campo intelectual impone un sistema de actitudes interdependientes que exige a todo individuo definirse en función de la imagen que tiene de los demás y que aquellos tienen de él. No cualquier individuo es un intelectual, o por lo menos podrá acceder a dicho rótulo, hasta haber incorporado un *habitus* que le posiciona y le posibilita el acceso al campo. El campo como estructura social en la que el individuo participa le exige una interpretación determinada de los fenómenos de la realidad: el físico debe tener una mirada científica sobre la realidad que le diferencia de la mirada del poeta que a su vez debe entender las reglas que rigen el campo poético. Las nuevas interpretaciones no son independientes u originales en la medida en que vienen determinadas por la posición relativa del grupo de captación o de emisión.

El funcionamiento del sistema de un campo determinado presupone una institución capaz de producir actores plenamente dueños de las reglas del juego, y una vez estas reglas han sido interiorizadas se puede jugar en el mercado interno del campo [Bourdieu 1966:58]. El campo intelectual exige al novato unas actitudes y unos códigos de interpretación que lo forman capacitándolo para acceder a él o lo excluyen. Esta constancia de los campos les asegura cierta continuidad temporal en tanto que el nuevo integrante es copartícipe, reproductor de las reglas que ha interiorizado.

La propuesta Bourdieu contiene una intensión política; se posiciona frente a la ficción del hombre independiente y creador de su propio destino, el hombre burgués que partiendo de una situación de igualdad social mediante su esfuerzo alcanza el éxito económico y social. Proponer que el fracaso o el éxito social dependen de la capacidad de los individuos es un velo mistificador de las relaciones económicas y sociales que posibilitan la jerarquización de la sociedad. Obviamente no se intenta hacer desaparecer

al individuo con el análisis de los campos y del habitus como *ens realissimum*, cosa que por otra parte no tendría ningún sentido; al contrario se trata de entender al individuo como una co-incidencia, como un punto de intensidad singular en el campo social, caracterizado por relaciones de fuerza y de poder que encuentran en el individuo su actualidad, su realidad, constituyéndose como *ens realissimum* en la práctica de estas relaciones y no otorgándole una esencia anterior a su praxis.

2.1 Codificación de la percepción

La codificación de la percepción es una apuesta epistemológica de la sociología del autor francés que tiene una gran herencia de la propuesta estructuralista. Para ejemplificar la distribución de las formas de percepción se analiza el campo intelectual y el campo artístico. El estudio del campo artístico expone las reglas del gusto y su función social, la distinción. En la apreciación de una obra de arte se involucran múltiples fenómenos perceptivos, fundamentalmente códigos de percepción y herramientas conceptuales de decodificación, “no hay percepción que no incorpore un código inconsciente.” [Bourdieu, 1971:63]¹² Los códigos de percepción están distribuidos de forma desigual en la escala social; estos códigos como constitutivos de un campo determinado, son parte de una lógica en la que un grupo controla el acceso a estos códigos y configura las reglas de acceso y participación dentro de este campo.

A partir de la distribución de los códigos de percepción artísticos, Bourdieu explica, que los espectadores menos cultivados exigen el realismo de la representación en la obra de arte puesto que no pueden aplicar a las obras de cultura erudita otro código de percepción que el que les permite aprender los objetos de su entorno cotidiano como dotados de sentido, los códigos que le permiten identificar un árbol como un árbol y una casa como una casa, “los menos provistos están frente a la cultura erudita en una situación muy semejante a la del etnólogo frente a una sociedad extraña y que asiste, por ejemplo, aun ritual cuya clave no conoce.”[Ibídem, 65]. La familiaridad con la que algunos individuos interactúan con las obras de arte o las obras culturales en general, evidencian la formación de diferentes estructuras perceptivas en la escala social. Las estructuras perceptivas no se establecen de una vez para siempre en los individuos, no son categorías lógicas inamovibles, por el contrario, son estructuras dinámicas,

¹² Bourdieu, P. (1971), “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística” en: *Campo de Poder y Campo Intelectual*, Editorial Montresor, 2002, Buenos Aires.

dialécticas, históricas por lo que su modificación es constante en el espacio social. Como veremos más adelante en tanto que capitales simbólicos o culturales también forman parte de una lógica de mercado y de valor y están expuestos a momentos de crisis en la que su valor de intercambio es cuestionado y muchas veces devaluado; prácticas y códigos de percepción que en otra hora fueron un capital de las clases dominantes pueden verse en otro momento histórico como prácticas o características de las clases populares; el boxeo practicado en el siglo XIX por la burguesía francesa, o el uso del piano en el Jazz.

Una obra filosófica vista desde las clases menos cultivadas excede su capacidad de desciframiento, son percibidas como carentes de significado, de organización y codificación porque no pueden decodificarlas (Incluso el intento de simular, de presentarse con el nivel de distinción que no le pertenece, le hace aparecer como un impostor, alguien que se expresa con un lenguaje prestado cuyo manejo no controla) [Bourdieu, 1971:77]. Al contrario, los más cultivados se comportan como los indígenas de la cultura, las aborígenes de la selva con una familiaridad con los códigos de percepción erudita que es presentada como otorgada por un don natural. En esta línea los guardianes de la cultura se comportan con un etnocentrismo cultural, que no es otro que etnocentrismo de clase, que consiste en considerar como obvia o natural una forma determinada de percepción, manera de percibir que no es más que una entre otras posibles y que se adquiere por un proceso de educación consciente o inconsciente¹³.

Toda obra cultural y en particular las obras de arte ofrecen varias posibilidades de significación según la clave de interpretación. La ceguera cultural a la que es condenada la gran masa de la población supone la imposición del espacio cultural en el

¹³ La familiaridad y el contacto con los objetos, bienes culturales es de suma importancia para la creación de la necesidad cultural y para el “correcto” desenvolvimiento de los individuos dentro del campo intelectual. En este párrafo de J.P Sartre (autor que también ha reflexionado sobre el papel de los intelectuales en la sociedad contemporánea) de su libro autobiográfico *Las palabras*, vemos como expresa claramente que ese primer contacto con los libros suponía también una relación entre la cultura, el bienestar familiar, el estatus social: “Lo que demuestra que en el fondo soy un bien cultural. La cultura me impregna, y yo la devuelvo a la familia por radiación, como los estanques por la noche, devuelven el calor del día. Empecé mi vida como sin dudar la acabaré: en medio de los libros. En el despacho de mi abuelo había libros por todas partes (...) no sabía leer y ya reverenciaba esas piedras levantadas: derechas o inclinadas, apretadas como ladrillos en los estantes de la biblioteca o noblemente espaciadas formando avenidas de menhires; *sentía que la prosperidad de nuestra familia dependían de ellas*. Yo retozaba en un santuario minúsculo rodeado de monumentos rechonchos, antiguos, que me habían visto nacer que habían de verme morir *y cuya permanencia me garantizaba un porvenir tan tranquilo como en el pasado.*” [Sartre, J.P (2002) p 34, *Las palabras*, Lozada, Oviedo]

que los actores son posibilitados y determinados por la lógica del campo. La cultura dominante es tal, solo en la medida en que es impuesta sobre los dominados, y con la imposición del espacio cultural también se imponen las reglas culturales, la imposición de la pobreza económica en la sociedad es correlativa a la imposición de la ceguera cultural. Es importante en todo caso establecer que la cultura dominante es un conjunto de estructuras de percepción que se presentan como naturales, obvias y necesarias, pero que precisamente en la medida en que son un privilegio de un grupo son una herramienta de poder; como sistema de percepción es un sistema complejo compuesto de redes de relaciones de fuerza y de campos que interactúan, no obstante es sólo un sistema de percepción entre otros posibles, un sistema de imposición de *habitus*, un sistema moral que es sólo una construcción temporal e histórica pero que se presenta como necesario.

Vinculando las ideas de Gramsci y Bourdieu vemos como la hegemonía cultural que detenta la clase dominante es hegemónica porque es vivida como necesaria por las clases dominadas; si no fuese así no tendría ninguna fuerza de reproducción de las relaciones de poder. Ahora bien, la hegemonía cultural se entiende como ideología de clase en la medida en que como sistema de percepción impuesto y compuesto por relaciones de poder responde a intereses de clase. No significa que el sistema de percepción sea falso, pues es precisamente sobre los códigos y estructuras de percepción donde se establece la veracidad o falsedad de las proposiciones, es sobre estas estructuras sobre las que descansa la idea de objetividad de un campo. Aparece más bien este sistema de percepción hegemónico como elemento mistificador de las relaciones de poder que soportan el funcionamiento social, eliminando la capacidad de decodificación y de identificación de las relaciones de dominación por parte de los actores sociales.

Es evidente que el concepto de hegemonía gramsciano es un concepto con una fuerte carga epistemológica y sociológica: establece una relación temprana entre la intención cognitiva y la intención política, e n la medida en que las categorías de percepción son también relaciones de poder, relaciones políticas; estas ideas posteriormente serán desarrolladas por pensadores posteriores, “la fuerza más fuerte del poder no es la violencia sino el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación

(...) hay entonces en todo poder un orden y una fuerza fundamental que mantiene las cosas “en orden” que es el consentimiento.” [Godelier, 1978:111]¹⁴.

2.2 Mercado de bienes culturales

En la distribución de las formas de percepción estética, idea desarrollada por Bourdieu, no solamente se establecen elementos de diferenciación cultural y construcción de determinados públicos, también hay una diferenciación política, la estética de las diferentes clases sociales no es pues, salvo excepción, más que una dimensión de su ética, o mejor de su ethos: “es así como las preferencias estéticas de los pequeñoburgueses aparecen como la expresión sistemática de una disposición ascética que también se expresa en las otras dimensiones de su existencia.” [Bourdieu 1974:68]. El caso de las obras de arte es solo un caso que expone la función de las categorías de percepción que transforman el mensaje del discurso (artístico, político, filosófico) y lo significan como tal. Por ello las categorías de percepción son coparticipes del mensaje que se pretende comunicar. El código artístico muestra para Bourdieu como el sistema de principios de la percepción rige el universo de las posibles representaciones. Sistema que tiene la característica de ser históricamente constituido y que se funda en la realidad social, dejando de lado la idea de la originalidad individual y poniendo el énfasis en la imposición de estas categorías sobre los individuos, “una interiorización que, pese a tener cierto grado de determinismo, permite la reflexividad del agente social, y con ello, cierto grado y adaptación de los habitus” [Rizo, 2006:2] Estos sistemas que construyen instrumentos de percepción al ser históricamente constituidos también son cambiantes. El cambio de los sistemas de percepción está vinculado a la realidad social lo que indica que no depende de la voluntad de los individuos, sino que es parte de fuerzas y relaciones sociales que exceden la voluntad, se transforman a partir de la confluencia de muchas fuerzas sociales entre ellas las fuerzas que contiene la producción económica.

Si todo esto se vende, y por tanto se consume conjuntamente, es porque la cultura está sometida a la misma demanda competitiva de signos que cualquier otra categoría de

¹⁴ Godelier, M (1978) “Poder y Lenguaje: reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de las relaciones de opresión y dominación”, en *Constructores de Otredad*, (2004), Buenos Aires: Antropofagia.

objetos, y también porque es producida en función de esta demanda (...) y sustituye así la práctica exclusiva de la cultura como sistema simbólico de sentido, por una práctica lúdica y combinatoria de la cultura como sistema de signos. Beethoven es formidable. [Baudrillard, 1974:156]¹⁵

Los bienes culturales mantienen una relación con los bienes materiales; si la clase dirigente tiene la necesidad de apropiarse de los bienes materiales para ejercer el control sobre el espacio social de la producción, hace lo mismo con los bienes culturales. Ahora bien, los bienes culturales en tanto que bienes suponen un valor, y dicho valor varía a partir de la clase que tiene la posibilidad de apropiárselos. La necesidad de apropiarse de los bienes culturales se muestra como un habitus de clase, que al mismo tiempo genera una diferenciación, que una vez más se intenta imponer como natural, aunque es el proceso educativo en su conjunto el que permite y crea la necesidad cultural de un tipo de agentes sociales. En otras palabras, que las clases populares no tengan interés o necesidad de apropiarse de los bienes culturales no supone que las clases altas tengan una inclinación natural hacia la poesía o hacia la ópera mientras las otras clases tienen un interés hacia la música pop; la necesidad de apropiarse de los bienes culturales se da porque estos existen como un valor para quien ha recibido los medios para apropiárselos, la necesidad cultural se incrementa en la medida en que se sacia cada nueva apropiación tendiendo a reforzar el dominio y los instrumentos de apropiación.

Los instrumentos de apropiación cultural y la disposición para adquirirlos son producidos por un proceso de educación, en el que se interiorizan los instrumentos para apropiarlos y se crea la necesidad cultural [Bourdieu, 1974:85-87]. La privación cultural de grandes masas de la población es inconsciente pero evidente; inconsciente en tanto que se desconocen los instrumentos y la necesidad cultural, pero es evidente puesto que las relaciones sociales hacen patentes la existencia de museos o de música contemporánea, por ejemplo. Las reglas que rigen los diferentes habitus o prácticas son aprendidas a la manera en la que se aprenden las reglas gramaticales, es decir no son aprendidas como tales, sino en su significación social, en la comunicación, en su ejercicio.

La competencia del conocedor no se transmite exclusivamente en forma de preceptos o prescripciones, hace falta un contacto, un aprendizaje de otro tipo que el normativo. La

¹⁵ Baudrillard, J, (1974) *La sociedad de consumo*, Plaza y Janes Editores S.A, Barcelona

necesidad cultural se construye con el contacto directo e indirecto con las obras o con los espacios culturales, en el ambiente familiar y social que el individuo frecuenta y que inconscientemente va moldeando sus preferencias. Los gustos “personales” en el ámbito cultural responden a estos marcos de codificación interiorizados a la manera de las reglas gramaticales y no al simple gusto. Paradoja que define la realización de la cultura como un devenir naturaleza: dado que la cultura no se realiza más que como negándose como tal, como artificial y artificialmente adquirida, para devenir una segunda naturaleza, un *habitus*.” [Bourdieu, 1966:89]

Los miembros de las clases cultivadas tienden a considerar como un don natural una herencia cultural que se trasmite a través de aprendizajes inconscientes, con lo cual queda oculta la razón que impulsa la elección. Son individuos dotados de competencias previamente adquiridas que se construyen como un conjunto de experiencias que crean el aire de familiaridad con la alta cultura y al mismo tiempo la posibilidad de satisfacción. La desigual distribución de las posibilidades de dichas experiencias está en la base del resultado final, el gusto, la familiaridad, el saber estar frente a una obra.

2.3 El Campo de Poder.

La teoría de los campos permite establecer una línea teórica entre los diferentes espacios de acción social en los que los individuos conviven. En el caso del campo intelectual se muestra como algunos individuos que pertenecen a este campo deben cumplir ciertas reglas, reglas de juego, específicas de este campo. Su lógica interna muestra las reglas explícitas e implícitas que gobiernan el ingreso, la permanencia, las reglas de mercado y el asenso en la escala del campo [Bourdieu 1984]. Obviamente todos los campos mantienen una independencia relativa al conjunto de todos los campos: la singularidad de la práctica y las reglas al interior de cada campo establece su independencia, incluso la existencia misma de campos independientes o sub-campos depende de procesos históricos y de su dinámica mutua, si bien los campos centrales siempre aparecen como referentes en sus respectivos capitales constitutivos-constituyentes (poder, cultural, social, de la producción material, no obstante, se pueden establecer reglas universales que gobiernan a los campos en general, una lógica general de los campos.

Los campos son espacios de relaciones de fuerzas, pero siempre están vinculadas con otras relaciones y otros campos, el campo intelectual está relacionado con el campo de poder y con muchos otros campos. El intelectual que carece de apoyo económico y político tiene menor capacidad de “hablar” dentro del campo intelectual que aquel que cuenta con un mayor capital social y simbólico. En este sentido, los diferentes campos se interrelacionan y cuando algo se modifica en algún campo de fuerte relevancia, como el campo de la producción material, los campos interrelacionados con él también se ven modificados. La teoría de los campos permite ver desde otra perspectiva la relación entre la estructura económica y la superestructura ideológica con la que se ha caracterizado la tradición marxista.

Como lo mostró Duhem hace mucho tiempo en el plano de la física, y luego Quine, la ciencia no conoce sino sistemas de leyes. Y lo que es verdadero con respecto a conceptos, es verdadero con respecto a las relaciones. Del mismo modo, si uso mucho más el análisis de correspondencias que el análisis de regresión múltiple, por ejemplo, es porque es una técnica relacional de análisis de los datos cuya filosofía corresponde exactamente, a lo que es, a mi modo de ver, la realidad del mundo social. Es una técnica que “piensa” términos de relaciones, precisamente yo intento pensar la noción de campo [Bourdieu, 1993:12]¹⁶

La relación no es unidireccional y mucho menos mecánica, el movimiento social se da en los diferentes campos y en su lógica interna también modifican su relación con los demás, constituyendo así el movimiento social. Al caracterizar los campos como espacios de lucha entre los diferentes grupos, se entiende que la relación de fuerzas¹⁷ que se genera en el interior de los campos se manifiesta en la práctica de los sujetos.

El análisis estructural de los sistemas de relaciones que propone Bourdieu desenmascara la ideología romántica del genio creador y la fe en la irreductibilidad de la creación y de la autonomía absoluta de los individuos, pues hace énfasis en las condiciones sociales que producen las singularidades; la existencia de los tipos de singularidades está dada de antemano por la necesidad del campo, la existencia de un tipo de intelectual determinado está dada por la posibilidad que da el campo de que

¹⁶ Pierre Bourdieu (1993) entrevista: “la lógica de los campos”, en *Revista zona Erógena* núm. 16, 1993.

¹⁷ Caracterización de las relaciones de fuerzas sociales que es común a varios autores herederos del estructuralismo: “las relaciones de poder no emanan de un punto central o de un núcleo único de soberanía, sino que constantemente van de un punto a otro en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, resistencias.” [Deleuze, 1987:102]. Las relaciones de poder están en todo el espacio social y no solo en la comunicación, “el poder es una relación de fuerzas o más bien toda relación de fuerzas es una relación de poder” [ibidem: 99].

dicha singularidad aparezca. Los campos se conciben como un sistema pre-determinado de posiciones que exige clases precisas de agentes provistos de cualidades determinadas; al igual que sucede en el mercado laboral donde los puestos de trabajo solicitan determinados tipos de agentes, el mercado intelectual como campo funciona de la misma manera.

En términos analíticos, un campo puede definirse como una trama o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación (sitios) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya disposición comanda el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo, y, al mismo tiempo por sus relaciones objetivas con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.). [Bourdieu, 1993:8]

La relación entre los intelectuales y el campo de poder se analiza teniendo en cuenta la posición de los intelectuales en la estructura de la clase dirigente. Las relaciones objetivas entre los grupos en competencia por la obtención de la legitimidad intelectual están traspasadas por su ubicación en el espacio social y en consecuencia por la cantidad y tipo de capital que cada grupo ostenta. Al construir el *habitus* como un sistema de disposiciones socialmente construidas que en cuanto estructuras estructurantes y estructuradas son el principio generador y unificador de prácticas y de ideologías de un grupo de agentes, se establece que tales disposiciones encuentran acción para traducirse en acto en una determinada posición o trayectoria en el interior del campo intelectual. La relación entre el *habitus* y el campo está fundada en que los diferentes *habitus* se realizan en la posibilidad y posición que da cada campo, al tiempo que la posición y la posibilidad de estar en el campo y moverse en él, está determinada por la posesión de los diferentes tipos de capital.

2.4 La necesidad se hace virtud: el *habitus*

Hemos visto que uno de los conceptos fundamentales para llevar a cabo la superación de la división entre sujeto y objeto, en lo referente a la acción social, es el concepto de *habitus*. El subjetivismo espontaneísta y el sociologismo mecanicista hacían énfasis en alguno de los dos espacios, en la determinación por parte de las estructuras sociales del

comportamiento de los individuos o en la capacidad del individuo de generar estructuras de percepción que determinan el mundo social. Frente a esta dualidad, el *habitus* propone una prioridad de las estructuras sociales hacia la conciencia individual, al tiempo que, el individuo socialmente constituido construye dentro de los límites de lo social las nuevas estructuras, “en una dialéctica entre la intención de objetivación y la intención ya objetivada.” [Bourdieu, 1980:97]

La noción de *habitus* presenta una dificultad mayor si se tiene en cuenta que es en la práctica de los agentes en donde se desarrolla o genera la transformación social, pero, es también la misma práctica la que da una continuidad a las relaciones de fuerza, es decir, es en ella que se reproducen las relaciones de poder. Habría entonces que aceptar que los comportamientos, las prácticas subjetivas que intentan ser una alternativa, una fuerza de transformación social son también prácticas reproductoras de las relaciones de dominación. La contradicción es aparente, puesto que una acción nunca es unidireccional, es decir, es proclive de ser reinterpretada en el tiempo, su sentido no es cerrado y claro, es lo que hemos llamado la multifuncionalidad de las prácticas. Una acción no es revolucionaria en sí misma, lo es en tanto que irrumpe contra una lógica establecida en la que la prohibición demarca el espacio de ruptura. El ordenamiento social contiene la posibilidad de ser negado, y siendo negado mantiene su continuidad.

El *habitus* particular y el *habitus* de clase son co-incidentes. Si suponemos a la sociedad en una división de dos grupos dominados y dominadores, los *habitus* particulares, las esperanzas, los comportamientos, los sentimientos, deben tener una similitud entre los diferentes individuos para que como resultado de la práctica particular se realice al tiempo el dictado social, es decir el ordenamiento social. Como en una gran orquesta, los diferentes músicos interpretan partituras que en su conjunto constituyen la composición.

Mientras se ignore el verdadero principio de orquestación sin director de orquesta que confiere regularidad, unidad y sistematicidad a las prácticas, sin organización espontánea o impuesta, de los proyectos individuales, nos condenamos al artificialismo ingenuo que no reconoce otro principio unificador que la concertación consciente.” [Ibídem, 102]

Parecería desde esta perspectiva que las acciones individuales están determinadas por un ordenamiento que excede a la conciencia particular, y en consecuencia la libertad individual sería una apariencia, puesto que, en las elecciones y las selecciones

de la voluntad se reproducen las posiciones de poder. Pero el habitus es una disposición, que no sugiere la eliminación de la posibilidad de creación (en todo caso si está en contra de la concepción idealista romántica del genio creador), sino que muestra los límites materiales que posibilitan la combinación del pensamiento, la fuerza constitutiva de la experiencia en la formación de la conciencia. “Debido a que el habitus es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos – pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción” [Ibídem, 96], la libertad que muestra es condicionada y condicional, expresión infinita dentro de los límites que la vieron nacer, alejada de la imprevisible novedad como de la mecánica reproducción de los condicionamientos iniciales.

A partir de este componente histórico material que constituye al habitus como experiencia, los individuos que son más proclives de estar en situaciones similares incorporan tendencias de significación que tienen como parte de su base común esa experiencia compartida. El habitus como principio generador de prácticas es constantemente re-actualizado en una confrontación necesaria e imprevisible en la que se pone frente al acontecimiento, a la realidad cargada de significación, realidad que solo por medio del habitus y sus categorías de percepción sale de la contingencia del accidente y se convierte en un problema al que se le aplicarán los mismos principios de solución que lo generaron.

Los individuos que han incorporado unas categorías de percepción determinadas, se enfrentan a la realidad dentro de una continuidad de movimiento, una acción que contiene en su proceder, necesariamente, una serie de opciones que han sido excluidas: conjunto de opciones prácticas improbables que se encuentran por fuera de las posibilidades de acción bajo el título de impensables, de allí que las esperanzas subjetivas, las proyecciones del futuro aunque tengan una base individual y singular (trayectoria), compongan una serie homogénea de prácticas que hacen de la necesidad una virtud. Al ser el principio productor de las prácticas es también productor de la historia personal y colectiva, pues, en tanto que esquema o principio es capaz de inventar en presencia de nuevas situaciones medios nuevos para producir antiguas funciones; “el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto” [Ibídem, 97] este principio constituye la unidad de sentido previa a los actos y la función transformadora retroactivamente de los diferentes momentos de la serie temporal de las biografías particulares, otorga sentido a la construcción de conductas

razonables, conductas posibles dentro de los límites de regularidades, es decir, permite que el sentido de la selección de los momentos de la vida individual –biografía– estén dentro del sentido común.

La fuerza del *habitus* en su función de nuclear los individuos de un grupo dentro de una estabilidad significativa, simbólica, cultural, radica en que en una relación dialéctica con las instituciones, el *habitus* realiza la reactivación del sentido de las instituciones, permite habitar las instituciones. La propiedad se apropia del propietario, bajo una estructura generadora de prácticas perfectamente conforme a su lógica y sus intereses, “Los *habitus* son la encarnación de la historia objetivada en las instituciones, el pasado vivo que se hace presente en las percepciones y acciones vinculadas por el lenguaje y silenciosamente transmitidas en la corporalidad. La comunicación de las conciencias supone la comunidad de inconscientes” [Ibíd., 101]

La noción de *habitus* permite pensar el comportamiento individual desde una posición en la cual el análisis de las prácticas toma en cuenta que los principios que estructuran la percepción consiente son también los que permiten anticipar el por-venir objetivo, proyectar un sentido a la acción particular, un sentido a la realidad. La paradoja del *habitus* está vinculada con su propiedad en tanto que principio no elegido de todas las elecciones. La fantasía democrático burguesa supone individuos en blanco, con categorías de percepción, con principios de ordenamiento y de proyección del futuro iguales para todos, así, encubriendo el principio diferenciador de las prácticas naturaliza las diferentes elecciones como si fueran casualidades de los gustos particulares. Son las relaciones de fuerza presentes las que se proyectan sobre el porvenir, cada uno de nosotros, proyecta y asume las probabilidades que considera apropiadas para su porvenir bajo el efecto de una serie de sensaciones anticipadas, disposiciones emocionales con las que nos referimos al futuro.

Entendido así, el *habitus* (herramienta teórica), solo tiene sentido en la medida en que se relaciona con los campos y la lógica particular y general que los conforman, lógicas que hemos descrito y que junto con el *habitus* configuran la dinámica de las prácticas individuales. Los *habitus* se realizan, se actualizan en espacios sociales históricamente determinados, estos espacios son los campos; por este motivo el *habitus* como función de enlace entre las cosas (pensamientos, acciones, percepciones) posibles y las imposibles, es fundamentalmente una función de poder, pues la relación con lo posible es una relación con el poder, una relación política.

En las formaciones sociales donde la reproducción de las relaciones de dominación (y del capital económico y cultural) no está asegurada por mecanismos objetivos, el trabajo incesante necesario para mantener las relaciones de dependencia personal estaría de antemano condenado al fracaso, sino pudiera contar con la constancia de los *habitus* socialmente constituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales y colectivas: en este caso el orden social descansa fundamentalmente sobre el orden que reina en los cerebros y en los *habitus*; es decir, el organismo, en cuanto apropiado por el grupo y acorde de antemano con las exigencias del grupo, funciona como materialización de la memoria colectiva, reproduciendo en los sucesores las adquisiciones de los antepasados. [Ibídem, 95]

III. REPRODUCCION CULTURAL: LENGUAJE Y HEGEMONÍA

Pasaremos ahora a hacer una pequeña reflexión sobre las implicaciones, dentro del marco de la comunicación (poder y lenguaje), de algunos de los postulados de los dos autores a los que nos referimos en este trabajo, dada la importancia que tiene el tema en el análisis de las relaciones de dominación. Poder y lenguaje están en esa relación que no es sólo la señal en el lenguaje de una diferencia. Es más profundo, es el acceso, a través del lenguaje, a la esencia oculta de las cosas. Es un poder sobre las cosas al mismo tiempo que un poder sobre los hombres a través de las cosas.” [Godelier, 1978:112]. La reproducción de las desigualdades sociales o la reproducción de clase están vinculadas con la reproducción cultural. Desde esta perspectiva la reproducción cultural no es lo mismo que la reproducción de las diferentes clases, puesto que la producción y reproducción cultural excede la reproducción de las clases sociales. Al mismo tiempo, la reproducción de las diferentes clases sociales involucra otros ámbitos que no son los de la cultura.

La pregunta que nos hacemos es qué relación tiene la reproducción y producción de la cultura con la reproducción de las desigualdades sociales. A este respecto: la reproducción de las relaciones sociales jerarquizadas están directamente vinculadas con las relaciones de las clases y el espacio cultural. Si bien el elemento fundamental que establece la diferenciación de los grupos sociales es el ámbito de la producción económica, el mundo social está enteramente presente y representado en cada acción económica, “La idea de producir un espacio autónomo sustraído a las leyes del mercado es una utopía peligrosa mientras no se plantee simultáneamente la cuestión de las condiciones políticas de posibilidad de la generalización de esta utopía.” [Bourdieu, 1984:7]. Lo que significa que el ámbito de la producción está conectado necesariamente con la producción simbólica y cultural.

El proceso por el cual la distribución de poder y los principios de control dados en una sociedad, son transmitidos y traducidos a los diferentes grupos, se desarrolla en diferentes espacios sociales. Tomando como referencia las tesis de Basil Bernstein (1990) *Poder, Educación y Clases sociales*, en el *macronivel* institucional se desarrollan controles y leyes que se encargan de transmitir la distribución de los diferentes ámbitos de poder; así una institución como la escuela se encarga de transmitir

espacios y lugares de poder, ubicaciones sociales y ubicaciones materiales. En un micro nivel encontraremos la interacción de los sujetos, en la escuela existen reglas, honores, cargos, departamentos que constituyen el nivel macro; la comunicación entre el profesor y el alumno, entre el profesor y el aprendiz se desarrolla en la institución pero con otras características.

Por otro lado en el *micronivel* de las relaciones es en donde se realizan las traducciones de los principios de control a un espacio como el lenguaje, es decir las relaciones de poder se traducen en relaciones de comunicación. No quiere decir que las relaciones de poder sólo se traduzcan en relaciones de comunicación, pero la comunicación y el lenguaje usados por los individuos sirven de continuidad y realizan (en el sentido en que socializan) las relaciones de poder. De esta forma el poder y el control se traducen en principios de comunicación y en la medida en que nos relacionamos y hablamos, reproducimos las relaciones de clase. Los principios de comunicación -como hemos visto- no se aprenden de forma consciente, sino que son practicados y en la práctica de estos los sujetos incorporamos reglas gramaticales o de uso del lenguaje. No estamos entrando a establecer el proceso por el cual un individuo aprende una lengua, lo que decimos es que las reglas del lenguaje, los principios de comunicación no se enseñan de forma directa, sino mediada por diferentes mecanismos contextuales.

Los principios de comunicación están desigualmente distribuidos en la sociedad. “Existe también una suerte de monopolio por parte de los hombres sobre ciertos saberes, y esto se traduce en el lenguaje por un código, un lenguaje secreto” [Godelier, 1978:110]; Aquello que aporta la sociolingüística a este respecto es fundamental para entender el proceso al que nos referimos: el de la traducción de las relaciones de poder a la comunicación. En Bourdieu los principios o estructuras de percepción son diferentes entre las diferentes clases sociales, y la aplicación de estas estructuras de percepción a un nivel estético, por ejemplo, desarrolla una distinción entre los sujetos que inconscientemente responden con su comportamiento, gustos, a estas estructuras.

Lo que está en juego desde el momento en que dos locutores hablan entre sí es la relación objetiva entre sus competencias, no sólo sus competencias lingüísticas (su mayor o menor dominio del lenguaje legítimo) sino también todo el conjunto de sus competencias sociales, su derecho a hablar, que depende objetivamente de su sexo, edad, religión, status económico y status social, otras tantas informaciones que podrían conocerse por adelantado

o ser anticipadas gracias a índices imperceptibles (es cortés, lleva una condecoración, etc.).

[Bourdieu, 1984:7]

Las diferentes capacidades perceptivas ubican a los sujetos en los diferentes campos donde esas capacidades tienen un valor, al tiempo que, los diferentes campos están ubicados dentro de las relaciones de la sociedad en un nivel más general. El caso de los principios de comunicación tienen la misma función, como señala Bernstein¹⁸: si las relaciones de poder se encuentran también en las relaciones de comunicación es porque las relaciones de poder configuran desde afuera los principios de comunicación, puesto que establecen como función de la comunicación la ubicación de los sujetos dentro de la clase y los contraponen en el uso de esos principios con las demás clases sociales. Las diferencia.

En este sentido, el poder tiene la función de clasificar, separar, de identificar la ubicación de los elementos de la percepción y de la comunicación. Al establecer una clasificación determinada también establece un orden determinado y este orden dictamina quién es el dueño de ese orden. Al aceptar la clasificación también se aceptan las relaciones de poder que hay detrás, las relaciones de poder que posibilitan tal clasificación. Bajo esta lógica las relaciones de poder constituyen los principios de la división social del trabajo y al tiempo son traducidas las relaciones de poder a los principios de comunicación, “De modo que el orden es generado en dos niveles: objetivamente, la clasificación crea orden, subjetivamente, el aislamiento producido por el código suprime las contradicciones y los dilemas en la clasificación” [Bernstein, 1990:34]. La elocuencia del poder está en el silencio que genera.

¹⁸ Siguiendo el análisis de Bernstein, toda sociedad tiene dos clases de conocimiento, lo mundano y lo esotérico, el conocimiento de lo otro y la otioridad del conocimiento, de cómo es el mundo, de lo posible contra la posibilidad de lo imposible. Tanto las sociedades simples como complejas comparten un tipo particular de abstracción, abstracción que vincula lo material con lo inmaterial, relación entre lo local y lo trascendente, une lo conocido con lo desconocido, integra lo posible con lo impensable. Este lugar de integración abre una brecha discursiva, un lugar para lo impensable, es el lugar crucial de lo todavía por pensarse, de lo coherente y lo incoherente. “La brecha discursiva es un lugar para lo impensable. Es un lugar para lo imposible. La pregunta es ¿Quién tiene acceso a este lugar? puesto que este lugar es un sitio de encuentro entre la coherencia y la incoherencia, entre el orden y el desorden, del cómo es y del cómo puede ser. Ahora, cualquier distribución del poder debe regular la realización de ese potencial. Esa brecha es posibilitante y al mismo tiempo debe ser vigilada. De modo que tenemos esa paradoja, de que el lugar para lo posible sea transformado en el lugar de lo probable. De modo que hay una tensión, esa brecha es vigilada. No todos tienen acceso a esa brecha (...) Por tanto no es que tengamos derecho a una brecha discursiva, sino que ella es intrínseca a nuestro ser. Así, el dispositivo pedagógico no constituye esta abstracción, la controla. Distribuye a aquellos que tienen acceso a su lugar y los especializa de forma diferente.” [Bernstein, B (1990): *Poder Educación y Conciencia*, El Roure, Barcelona, p.105]

En la imposición de una clasificación determinada está implícita la aceptación de las relaciones sociales y las fuerzas que posibilitan la clasificación. Que la clasificación inherente a los principios comunicativos sea la forma en la que se insertan las relaciones de poder en el lenguaje, muestra el por qué de la importancia de la re-distribución de los códigos lingüísticos en un grupo social; esta idea está vinculada también con las teorías del reconocimiento de los diferentes grupos. Cada momento histórico define aquello que se puede y que no se puede decir [Gramsci, 1974].

La incorporación de las reglas sociales produce hábitos y comportamientos que se comunican en todo el transcurrir de la vida, cuando movemos el cuerpo de una u otra forma también estamos comunicando quienes somos, porque somos ese movimiento corporal; no obstante, el énfasis en la comunicación como fenómeno de transmisión de las relaciones de poder, nos permite establecer la relación necesaria del lenguaje con otras estructuras, con espacios sociales que en su conjunto conforman la arquitectónica simbólica de significación, “Mas allá del discurso también están las actitudes corporales, los tabúes sobre el cuerpo, las maneras de utilizar el espacio alrededor de uno mismo. Está todo aquello que es más vasto que el lenguaje, pero que también habla.” [Godelier, 1978:112]. Ahora bien, desde la perspectiva de los campos, se establece que hay otras fuerzas que también participan en la estructuración y distribución de los agentes en el espacio social, como la posesión de diferentes capitales, fundamentalmente el simbólico.

3.1 Códigos lingüísticos

Los códigos lingüísticos y los códigos de percepción son fundamentales para la reproducción de los principios de la división social: estos principios codifican la realidad. Los códigos son principios de selección y de combinación de las diferentes unidades de significación. Estos principios de selección son distribuidos de forma desigual en la sociedad, por medio de procesos pedagógicos, procesos de socialización primaria y procesos educativos institucionales- dentro de estos contextos pedagógicos particulares (familia, amigos) y colectivos (barrio, escuela) los individuos incorporan los principios de combinación con los que construyen identidades, problemas, soluciones que los posicionan dentro de la jerarquía social, en relación con su clase.

La función del poder como imposición de unidades de clasificación y combinación de significados nos permite mostrar que las relaciones de poder se transmiten no solo en

los conceptos, sino también en las categorías que distribuyen los conceptos y que posibilitan la comunicación [Bernstein, 1990]. Por ejemplo, cuando se aprende a reconocer quién es un maestro, no solo se aprende la palabra sino también su uso, una vez se sabe que el maestro es ese sujeto y no otro también se aprende que la voz de autoridad viene de ese y no otro sujeto, que el discurso del maestro merece una actitud diferente al discurso del amigo o la madre. Lo que nos parece fundamental para la reproducción de las relaciones de poder, es la incorporación de la significación de todas las relaciones vinculadas a la palabra y el sujeto al que refiere y no tanto a la significación de la palabra a nivel gramatical. “El sistema escolar no enseña únicamente un lenguaje, sino también una relación al lenguaje solidaria de una relación a las cosas, de una relación a los seres, de una relación al mundo completamente desrealizada.” [Bourdieu, 1984:11]

Los principios de clasificación generan un orden en la significación; los códigos como principios de selección y combinación son distribuidos de forma desigual. Una vez se han aprendido los principios de comunicación, al igual que una lengua ¿qué necesidad hay de la vigilancia? La imposición de la clasificación no supone una totalización de la percepción dentro de los códigos. Al estar inserto el lenguaje dentro del entramado social también forma parte de su movimiento y de sus contradicciones, sus luchas de fuerza y de poder. Así que los principios de clasificación no se dan de una vez y para siempre ya que están insertos dentro de mecanismos de control que regulan la comunicación: quiénes pueden decir y hablar de cuales temas y quienes no tienen la competencia de hablar, los que no tienen voz. En resumen: las relaciones de poder se traducen en principios de clasificación, esta clasificación construye la jerarquía de las categorías de percepción y de comunicación; los principios de clasificación están distribuidos de forma desigual, con lo cual también se distribuye el poder dentro de la sociedad; las relaciones sociales regulan la comunicación con principios de control de la comunicación, dictaminando qué es lícito y qué no es lícito decir. En su conjunto los códigos con los mecanismos de control forman principios de comunicación que generan relaciones desiguales entre los grupos ubicándolos entre las diferentes clases sociales.

2. GRAMSCI Y BOURDIEU

Un punto de similitud entre el análisis de Gramsci y Bourdieu al respecto de los intelectuales se expone en la relación que tienen los diferentes grupos de intelectuales y las clases dirigentes. Los intelectuales que provienen de las clases populares ven en el espacio intelectual una posibilidad para ascender socialmente, por lo que en su contacto con las clases altas intentarán acercarse a ellos y vivir como ellos. Esto es lo que llama Gramsci el desprendimiento de los intelectuales de su origen de clase, y es la razón por la cual, aunque muchos intelectuales provienen de las clases bajas, su discurso no se corresponde con los intereses de éstas y por el contrario se convierten en portavoces del discurso del amo. Este proceso en el que los intelectuales entran en contacto con las clases dominantes varía según el momento histórico y al ser un proceso dialéctico los dos grupos se ven modificados.

Bourdieu, al analizar la posición de los intelectuales en la estructura de la clase dominante concluye que los intelectuales son una fracción social dominada por la clase dominante. “A medida que el campo intelectual y artístico adquiere autonomía y se eleva simultáneamente el status social de los productores de bienes simbólicos, los intelectuales tienden a entrar en el juego entre las fracciones de la clase dominante” [Bourdieu, 1971:107]. Al entrar en este juego los intelectuales encuentran una situación de dependencia material y en la que su poder político es menor con respecto a otras fracciones de la burguesía; como resultado, su acercamiento a los intereses de estas fracciones se establece en el discurso y también en su estilo de vida que se asemeja a éstas incorporando reglas de comportamiento.

El aspecto fundamental es que la reproducción social se encuentra vinculada a las estructuras de la conciencia. En una dinámica interrelacionada entre los diferentes campos sociales los individuos incorporan categorías de pensamiento que en su actualización son la reproducción del sistema social. A partir de la lógica interna de los diferentes campos los individuos acceden y participan en ellos bajo las condiciones que estos campos han establecido con anterioridad [Bourdieu 1984]. El establecimiento de estas reglas se han construido por la dinámica interior del campo determinado, por sus agentes y por la lucha al interior entre los nuevos integrantes y quienes ya estaban.

La continuidad de los campos y, en este sentido, la continuidad de los diferentes espacios de reproducción social está garantizada por las propiedades generales de los campos. En tanto que espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades

dependen de su posición en dichos espacios, los campos están compuestos por ciertas propiedades específicas y al mismo tiempo por mecanismos de funcionamiento generales. En cualquier campo se encuentran formas específicas de luchas, de combates al interior; nunca un campo está exento de una tensión de fuerzas en su interior. Un campo se define por la limitación de intereses: quién, qué, cómo. Las categorías de intereses implican una demarcación sobre los demás campos, que se traduce en la irracionalidad y el absurdo de las prácticas que están por fuera del campo [Rizo, 2006]. Para que funcione un campo es necesario que haya un juego y gente dispuesta a jugar, individuos dotados de *habitus* que implican el conocimiento y el reconocimiento del espacio.

La acción de los agentes sociales siempre está enmarcada por las reglas de los diferentes campos. Las reglas de juego de estos campos están determinadas por la posición de los agentes en su interior, y dado que la posición en el juego depende de la cantidad de capitales acumulados, los individuos que se encuentran en una situación de menor acumulación de capital siempre van a jugar desde una posición de desventaja. La determinación de las diferentes posiciones en los campos que posibilitan los diferentes comportamientos o *habitus* de los agentes supone una reproducción constante de la ubicación, del emplazamiento de los individuos en todo el campo social. Aquellos que dentro de un estado determinado de relación de fuerzas monopolizan el capital específico dentro de un campo, que es fundamento del poder, tienen la capacidad de construir estrategias más potentes para la conservación de su posición.

Más exactamente, las estrategias de un jugador en lo que define su juego dependen de hecho no sólo del volumen y de la estructura de su capital en el momento considerado y de las oportunidades en el juego que ellas le aseguran, sino también de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de su capital, es decir de su trayectoria social y de las disposiciones (*habitus*) que se constituyeron en la relación prolongada con una cierta estructura objetiva de oportunidades. [Bourdieu, 1993:4]

4.1 El mundo simbólico

La reflexión sobre las relaciones sociales monopolizada en gran medida por el paradigma marxista mecanicista-estructuralista había dejado de lado el papel activo que juega lo cultural en la reproducción de las relaciones de dominación. Gramsci es uno de los primeros pensadores sociales que señala el ámbito cultural como espacio de

lucha por la hegemonía ideológica de la sociedad. Para Gramsci la coerción y el control de la violencia por parte de las clases dirigentes y sus instituciones no es suficiente en el nuevo estado de desarrollo del capitalismo. Para que haya una libre circulación de las mercancías también se hace necesaria la pasividad de las conciencias de los consumidores, al tiempo que los sujetos deben comulgar con el aparato ideológico político de la sociedad burguesa (democracia parlamentaria, estado de derecho). El consenso que debe haber en una sociedad moderna, en el caso de Gramsci -las sociedades occidentales- entre el discurso de la clase dirigente y el comportamiento de las clases populares, genera todo un aparato simbólico y de significación que se muestra como necesario y neutral constituyéndose como discurso hegemónico.

El concepto de hegemonía ha sido interpretado y comentado de muchas maneras por el propio Gramsci; En este contexto nos referiremos a él como: el discurso que guía, que dirige hacia algún lugar determinado las conciencias y las prácticas de los individuos. La burguesía como clase opresora tiene la hegemonía del discurso social en tanto que ella también controla los medios de producción y las instituciones sociales responden a los intereses de la clase dominante para mantener en funcionamiento del orden [Gramsci, 1974]. La importancia del concepto de hegemonía radica en que muestra cómo la construcción simbólica de la realidad está vinculada con la producción material de la sociedad de una forma no causal lineal-mecánica, es decir, que el ámbito de la producción sea la causa y el mundo cultural su efecto. Al contrario, la actividad económica está compuesta por elementos simbólicos e ideales en una relación dialéctica en la que los dos aspectos de la realidad están interconectados.

Es una realidad material y al mismo tiempo una realidad ideal, o por lo menos debe su existencia a la acción consciente del hombre sobre la naturaleza, acción que no puede existir ni reproducirse sin que intervengan, desde el primer momento no solo la conciencia, sino toda la realidad del pensamiento, consciente e inconsciente, individual o colectivo, histórico o ahistórico. [Godelier, 1984:21]¹⁹

El aspecto histórico de las construcciones simbólicas, conceptos e ideas, a las que la tradición hegeliana idealista propuso como motor de la sociedad, es también retomado por Gramsci vinculando la historia de los conceptos con la historia complementaria de

¹⁹ Godelier, M, (1984), *Lo ideal y lo Material*, Taurus, Madrid.

las formas de producción material. La idea de coyuntura histórica, encuentro entre distintas temporalidades que dan luz a un acontecimiento [Gramsci 1974], muestra el interés teórico por construir y analizar la sociedad desde una perspectiva más amplia que la mecanicista o la atribuida teleología a la teoría marxiana. La coyuntura implica el conocimiento del desarrollo desigual de las relaciones de fuerza en cada uno de los niveles que artificialmente componen lo social como real- y como concepto. La coyuntura como compuesto histórico, como bloque histórico permite el análisis del hecho social como una unidad compuesta por intensidades y fuerzas en conflicto en el presente.

Pierre Bourdieu sostiene que los distintos campos también están interrelacionados y compuestos por relaciones de fuerza y de poder, en este sentido el movimiento histórico social está determinado por la lógica de la lucha entre los diferentes campos y sus agentes. Gramsci no habla de campos, pero con nociones como la de la coyuntura histórica está sugiriendo que el espacio cultural, simbólico está constituido por relaciones de fuerza que cuando confluyen con una determinación particular constituyen la hegemonía. Para los dos autores el mantenimiento de la continuidad de las relaciones de dominación entre los diferentes grupos sociales está compuesto por la violencia física, material (coercitiva en Gramsci; Simbólica en Bourdieu) y la violencia simbólica o imposición de la ideología hegemónica que genera un habitus y consentimiento. Ahora bien, no toda la producción simbólica de la sociedad estaría dentro de lo que llamamos ideología, puesto que la posición desde la cual se pretende hacer una crítica a la ideología sería parte de la misma, círculo vicioso que no permite el acercamiento analítico hacia la lógica de las relaciones de fuerza, en este caso entre los grupos. En este sentido, pensamos que la construcción de la ideología no supone una falsedad que deba ser denunciada desde el palco de la verdad que solo una élite intelectual posee, al contrario pensamos que: “el tejido de la ideología no son el absurdo o el sin sentido, sino el sentido que le imponen a la experiencia, capacidad para presentarse al individuo como un conjunto inteligible (el mundo) y un lugar de reconocimiento.” [Balibar 1994:92]²⁰

La violencia simbólica se ejerce en el acto de imponer una determinada codificación, significación, valoración de la realidad. La imposición se desenvuelve en determinados puntos de acción y formas de pensar y no sobre una mirada pura de los dominados que

²⁰ Balibar, E. (1994): *Nombres y Lugares de la Verdad*, Nueva visión, Buenos Aires

una vez es sacado el velo de la ideología pueden ver su verdad. De allí que la noción de coyuntura histórica de Gramsci tenga un poder explicativo, puesto que define el acontecimiento social como una determinación de las relaciones de fuerzas en un momento determinado, y es el análisis de las determinaciones las que darían como resultado el análisis de la lógica de las relaciones sociales. No quiere decir esto que las relaciones de fuerzas estén allí afuera y que sea el científico social neutral el único que las puede ver; precisamente la definición y la actualización de las relaciones por parte de los agentes y la construcción activa del sujeto son las que les confieren un carácter político al análisis sociológico.

La multidimensionalidad y la multifuncionalidad que les confiere Bourdieu a las prácticas y al concomitamiento a partir del análisis estructural-relacional, permite ver a la ciencia como una construcción teórica ideológica, y al mismo tiempo como una construcción racional. Si dejamos de lado el paradigma substancialista y aplicamos una mirada relacional, los conceptos de ciencia y de ideología no estarían contrapuestos como cosas distintas, sino como campos cognitivos, simbólicos interconectados, que necesitan de su coexistencia para enmarcarse y desmarcarse uno del otro, la verdad de lo falso, lo racional de lo absurdo, etc. Y en tanto que construcciones simbólicas más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, en la creencia en virtud de la cual los personajes ejercen la autoridad y son dotados de prestigio [García, 2004: 58-59]

V CONSENTIMIENTO O SENTIDO PRÁCTICO

Para Bourdieu la cultura de las diferentes clases sociales se configura por la apropiación diferencial de un capital simbólico común y por las formas en las que el consumo las incorpora a la reproducción social. Por su parte Gramsci piensa que las acciones sociales se pueden dividir en acciones hegemónicas y acciones subalternas, siendo las acciones subalternas: las prácticas y construcciones simbólicas generadas por las clases dominadas, teniendo como función, dichas prácticas, el resistir los embates ideológicos de la cultura hegemónica. Estas dos posiciones tienen puentes en común que hemos trazado en el trabajo, pero, también puntos disonantes.

Si para el sociólogo francés el capital simbólico es común, la producción de ese capital también lo es; al igual que en el proceso de producción material, la desigual posición con respecto a la propiedad de esos bienes y las relaciones sociales que sustentan dichas posiciones posibilitan la apropiación por parte de un grupo de la producción común. En Gramsci la producción simbólica vendrá separada y relacionada con el origen, con la clase de la que procede, otorgando un grado de independencia a las culturas subalternas y proponiendo el espacio de lo simbólico como un lugar de lucha entre dos tipos de cultura, cultura como conjunto de relaciones simbólicas y en consecuencia relaciones de poder. Trataremos en este apartado de vincular y comparar algunos aspectos de las teorías de los dos autores que hemos venido desarrollando. Nos referiremos a la interpretación que desarrolla Néstor García Canclini (1984): “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular”²¹ y Michael Burawoy (2011): “The cultural domination: Gramsci meets Bourdieu”²².

En la propuesta de Bourdieu se hace patente la relación de apropiación por parte de la burguesía (clase dominante) de un capital común, y esa apropiación naturalizada genera una distinción entre los grupos, reproduciendo y afirmando las relaciones de poder. En Gramsci el espacio simbólico no es apropiado por un grupo a semejanza de un capital, al contrario, cada uno de los grupos generan construcciones simbólicas particulares que están interconectadas, y la función hegemónica consiste no sólo en imponer una forma de pensar y de percibir sino también una forma de dirigir las formaciones simbólicas

²¹ García Canclini, Néstor (1984): “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular” [en línea]: *Revista Nueva sociedad* núm. 71, marzo de 1984, PP. 69-78.

²² Burawoy, M. (2011): “The cultural domination: Gramsci meets Bourdieu”, [en línea]: *Hegemony and symbolic domination: Gramsci meets Bourdieu* [2011]

subalternas. No existe un grupo que este dedicado totalmente a la producción de la ideología dominante, ni tampoco instituciones que se dediquen exclusivamente a la dirección de las clases; tanto las instituciones como los grupos sociales están atravesados por relaciones dialécticas que los vinculan con funciones diversas.

5.1 Independencia subalterna.

La dirección de las masas, la imposición moral y el control del comportamiento encuentra en el consumo, en los hábitos de compra, un ejemplo de cómo una población subyugada, de forma consciente e inconsciente incorpora y realiza las relaciones de poder que les mantienen en situación de dominación. La deuda y el crédito son imposiciones del sistema económico, la elección por parte de los agentes está influenciada y determinada hacia ciertos tipos de intereses de clase. El consumo como lugar en el cual el conflicto entre clases muestra la desigual participación en la estructura productiva, a propósito de la distribución de bienes y la satisfacción de necesidades, se entiende como el proceso social de apropiación de productos, los hábitos de consumo, hábitos de comportamiento, adhesión a dinámicas de compra, son fundamentales para el ordenamiento de las clases en las sociedades del capitalismo avanzado.²³

La hegemonía, señala García Canclini [1984], no puede ser una simple imposición de la cultura, una imposición de la producción simbólica y moral de la clase dirigente sobre las dominadas. La dirección se hace sobre una intencionalidad de las clases subalternas, sobre las necesidades simbólicas y materiales producidas por las relaciones entre los diferentes estamentos de las clases desposeídas. La hegemonía permite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones, pero, mantiene una dirección sobre la finalidad de estas últimas. La idea que se propone es que la burguesía no creó los sindicatos ni los partidos políticos obreros, pero la función de la hegemonía supone una dirección de la actividad de estas instituciones hacia la reproducción de las relaciones sociales de dominación, “Si no pensamos al pueblo como una masa sumisa que se deja

²³ Este es el sentido por el cual Gramsci diferenció el “consentimiento” en Europa occidental de la “coerción” en las sociedades de Europa oriental. Para que el capitalismo se desarrollase en su explosión productiva, tuvo que generar hábitos y necesidades de objetos, cosificación, reificación de la naturaleza. Este proceso no es igual en todas las sociedades, la noción de consentimiento a este respecto mantiene una referencia precisa sobre las sociedades del capitalismo desarrollado, puesto que la adhesión a dinámicas de consumo varía de una sociedad a otra, aunque las dos se encuentren dentro de la dinámica capitalista.

ilusionar siempre sobre lo que quiere, admitiremos que su dependencia deriva, en parte, de que encuentra en la acción hegemónica cierta utilidad para sus necesidades”. [García Canclini, 1984: 7]

La razón por la que la hegemonía no es solamente la imposición simbólica de un grupo sobre otro radica en la misma lógica del proceso de producción material dentro del sistema capitalista. De la misma manera que el sistema económico no puede incorporar a todos los sectores de la población dentro del proceso de producción ni proporcionar bienes para la reproducción material y simbólica de todo el conjunto, tampoco puede incorporar toda la producción simbólica dentro sus intereses, teniendo que aceptar que algunos sectores de la población establezcan formas propias de satisfacer necesidades. El Estado como institución de clase, no puede intervenir en todas las relaciones sociales posibles, interviene y regula sectores determinados de la sociedad pero no su totalidad; idea fundamental en el pensamiento gramsciano que le lleva a desarrollar el concepto de sociedad civil.

Tenemos entonces dos características de la propuesta gramsciana: que el proceso hegemónico de dirección se desarrolla sobre una producción simbólica que no proviene de la clase dirigente, que no es solamente una imposición sobre una tabula rasa, sino que también en este proceso las clases subalternas construyen, proponen nuevas formas simbólicas; por otra parte, la dirección de estas propuestas culturales subalternas y la independencia de esta producción simbólica-cultural permite que la acción hegemónica sea eficaz en tanto que en esa dirección se reconoce por parte de las masas una utilidad, un servicio hacia las clases populares. En consecuencia, la acción hegemónica es eficiente porque funciona como una solución útil para necesidades propuestas desde las clases subalternas, y debido a que este servicio no es enteramente ilusorio, no es una imposición totalmente arbitraria pues las clases dominadas conceden legitimidad a la hegemonía. Un ejemplo de esto, lo podemos ver, en la necesidad de las instituciones políticas burguesas de legitimarse a través de una construcción simbólica de igualdad, fraternidad y justicia, democracia burguesa finalmente, aunque la materialidad de estas relaciones no se produzca. La necesidad de justicia es una propuesta de las clases dominadas, un grito de igualdad, pero la institución jurídica y legislativa manipula tendenciosamente esta necesidad transformándola en un proceso de legitimación de las posiciones de poder.

Entendemos que: al tratarse de un proceso hegemónico y no de dominación el vínculo entre las clases se apoya en el contrato-consenso sobre prestaciones reciprocas, más

que en la violencia directa [García Canclini, 1984]. El enlace entre los diferentes grupos sociales se establece en términos de servicios y satisfacción de necesidades. Los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos de las clases subalternas, de manera que los mensajes hegemónicos condicionan y co-producen las opciones de significación y de acción de las clases populares, en una dinámica en la que estas últimas combinan y seleccionan a partir de estos condicionantes, de un conjunto de relaciones entre la memoria, la percepción y el uso las posibilidades en su acción social.

Las acciones de los agentes sociales están atravesadas por relaciones y contextos multideterminados, donde la resistencia y la lucha contra el poder coexisten con la impugnación y la reproducción de las relaciones. La correspondencia y coincidencia entre las estructuras sociales y el comportamiento de los individuos se producen en la generación y actualización del habitus. Las disposiciones controladas imponen un orden sobre los comportamientos individuales, presentan, por ejemplo, el consumo como necesario para el funcionamiento de la sociedad, pero ocultan la reflexión sobre la función social del consumo. La hegemonía se arraiga en esta estructuración de la vida cotidiana, interiorización muda de la desigualdad social. Los dispositivos e inscripciones en los cuerpos traducen un ordenamiento del espacio, del tiempo, de lo posible y lo inalcanzable.

Ahora bien, volviendo al análisis de García Canclini [1984], si bien para Bourdieu las prácticas no son meras ejecuciones de los habitus determinados por las reglas de los campos en los que se insertan los agentes, no desarrolla con énfasis un concepto de la acción (práctica) que le permitiera proponer un mecanismo que irrumpa con la lógica de las relaciones de poder que configuran los campos, es decir un concepto de acción que marque la diferencia entre el habitus como estructura objetivada y la práctica como acción transformadora:

Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las prácticas (como ejecución o reinterpretación del habitus) y la praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo el habitus puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases o grupos”. [Ibidem, 9]

Frente a esto, las tesis de Gramsci, en particular la propuesta de la hegemonía como proceso de dirección ideológica, haciendo énfasis en el proceso de dirección y no sólo

de imposición de de las categorías de percepción, permite pensar que las clases populares y sus construcciones culturales, éticas, estéticas sean el producto de una dinámica en la que los subalternos reproducen las relaciones de poder, pero al mismo tiempo, logran transformar las estructuras de significación social. Las prácticas sociales se muestran como componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden; compleja interacción que impide fijar de forma sustancial los grupos sociales y propone una mirada multifuncional de las prácticas. El vínculo entre lo hegemónico y lo subalterno debe ser analizado teniendo en cuenta la relación que tienen las producciones culturales con los dispositivos de poder, al tiempo se debe tener en cuenta que las acciones de los agentes contra-hegemónicos, que desempeñan luchas contra el poder, se desarrollan desde contextos multideterminados.

El autor argentino admite que Bourdieu propone una teoría de la transformación social, es decir, de la posibilidad de ejercer un contrapoder frente a la clase dirigente, pero este último no desarrolla una noción de práctica transformadora²⁴. Además, llama la atención sobre un aspecto de aplicación de los conceptos del autor francés en otros contextos sociales, en especial en sociedades que se ubican en la periferia capitalista y que no tienen la distribución cultural que se da en sociedades del capitalismo desarrollado; propone a este respecto una visión de los procesos señalados por Bourdieu desde una perspectiva en la que se concibe un “campo simbólico fragmentado”, puesto que en la mayoría de las sociedades excoloniales no hay una misma matriz de significación.

Se opone pero no deja de estar subordinado. La estética popular es definida todo el tiempo a la hegemónica, ya sea porque trata de imitar los hábitos o gustos burgueses o porque admite su superioridad aunque no pueda aplicarlos. Incapaz de ser como la dominante e incapaz de construir un espacio propio, la cultura popular no tendría una problemática autónoma. Por eso afirma Bourdieu que el lugar de las luchas simbólicas es la clase dominante misma.” [Ibídem, 69]

Se ve claramente en este análisis una de las críticas más recurrentes que se han hecho al trabajo de Bourdieu y frente a ella García Canclini aboga por una posición revisada de las ideas de Gramsci en lo que se refiere al análisis de las prácticas revolucionarias o de contrapoder por parte de los agentes sociales. Esta misma crítica se traducirá en la posición que toma Burawoy [2011] sobre el papel que le otorga

Bourdieu a la posibilidad de una práctica original y revolucionaria por parte de los oprimidos y una vez más la solución parece ser acercarse a las tesis gramscianas.

Si bien tanto Gramsci como Bourdieu mantienen una perspectiva crítica sobre los procesos sociales y sobre las relaciones de poder, para Burawoy habría diferencias irresolubles entre los dos. El análisis de Gramsci mantiene una división clásica entre Burguesía, pequeña burguesía y clase trabajadora, mientras que en Bourdieu las clases²⁵ están divididas por dos grupos básicos en función de su capital económico y también en función de su capital simbólico:

Equally, the middle classes are also divided between the old petite bourgeoisie (emphasizing economic capital) and the new petite bourgeoisie (emphasizing cultural capital). Finally, the working class has a minimal amount of both types of capital, and so they are forced into a life governed by material necessity. [Burawoy, 2011:6]

Uno de los conceptos fundamentales de Gramsci es el de *guerra de posiciones*, en efecto, una vez aceptamos la división entre sociedad Civil y Estado, aceptamos la delimitación de dos esferas sociales. A diferencia de los fenómenos revolucionarios como la Revolución Francesa y la Revolución Rusa en donde se desarrolló por parte de los revolucionarios la *guerra de movimientos* (toma de poder por parte de las masas revolucionarias del aparato estatal), Gramsci propone para el capitalismo avanzado una *guerra de posiciones o trincheras*, propuesta de lucha social que radica en la necesidad de hacer frente a la hegemonía detentada a nivel ideológico por la clase dirigente. Si la sociedad civil está subordinada por el Estado, y las relaciones de poder no actúan por medio de la violencia directa sino por medio del consentimiento y el proceso de dirección hegemónico, la práctica de contrapoder, de subversión se genera en los espacios en los que el Estado no se logra imponer, es decir, en las instituciones populares o espacios sociales donde se construye y se desarrolla la vida de los oprimidos; Bourdieu al no construir un concepto como el de sociedad civil, para Burawoy, se queda precisamente sin un espacio de producción por fuera de las estructuras de dominación “Strange for a sociologist Bourdieu has no notion of civil society”. [ibíd.:7]; con lo que se desprende que los líderes de las organizaciones populares (los intelectuales de las clases trabajadoras) se encuentran defendiendo sus

²⁵ El concepto de clase social en la obra de Bourdieu es complejo pues la caracterización que hace de esta noción a lo largo de su trayectoria teórica va siendo modificada al tiempo que se desarrollan nuevas propuestas de análisis. No obstante, aquí mantenemos la idea que tiene Burawoy del concepto de clase social en Bourdieu para dar continuidad a su exposición.

propios intereses y posiciones en el campo de poder, alejados de sus seguidores por sus hábitos y siendo estos más bien manipulados por la magia del lenguaje.

El siguiente argumento proviene de la diferencia resaltada anteriormente. La hegemonía en Gramsci se ejerce por medio del consentimiento, en oposición como hemos visto al concepto de coerción que se ejerce cuando hay una preponderancia del estado sobre la sociedad civil, en Bourdieu el poder simbólico se ejerce mediante la violencia simbólica. La diferencia se ubica en que según Burawoy en Gramsci el concepto de Estado siempre juega un papel fundamental, como espacio de legitimación de la violencia directa, en cambio en Bourdieu el Estado aparece como institución legitimadora pero no necesariamente con un uso de la violencia física²⁶, puesto que lo fundamental en el ejercicio de la reproducción de la dominación es la apropiación de categorías de percepción que conforman y per-forman el comportamiento de los agentes dominados. El concepto de habitus toma mayor relevancia cuando de él se tiene que deducir la posibilidad del reconocimiento de los oprimidos de su propia realidad. Según la interpretación del sociólogo de la Universidad de California el concepto de habitus es restrictivo a este respecto, pues supone un desconocimiento (*misrecognition*) por parte de los agentes de las condiciones reales de su existencia, además el concepto está blindado a la reflexión pues en todo caso es el habitus el que configura la reflexión de los sujetos “Instead of false consciousness, Bourdieu talks of “misrecognition,” namely the way people spontaneously recognize the world as a misrecognition”. [Ibid.:9]

Por su parte Gramsci recoge dos conceptos básicos en lo que se refiere a la conciencia, el sentido común (*common sense*) en oposición al buen sentido (*good sense*), el primero es usado para caracterizar: la homogeneidad del pensamiento en las clases populares (pensamiento dirigido) y el segundo para hacer una diferencia cognoscitiva que está directamente vinculada con la posibilidad de la transformación social, la *falsa conciencia* de los agentes sociales sobre la realidad social. Un trabajador estaría en un espacio de conciencia que gira entre dos formas de conciencia:

One might almost say he has two theoretical consciousnesses (or one contradictory consciousness): one which is implicit in his activity and which in reality unites him with his fellow-workers in the practical transformation of the real world: and one, superficially

²⁶ The state does not necessarily need to give orders and to exert physical coercion, or disciplinary constraint, to produce an ordered social world, so long as it is able to produce incorporated cognitive structures attuned to the objective structures and secure doxic submission to the established order. (Bourdieu, 2000[1997]: 178. See also p.176) citado en[Burawoy 2011: 9]

explicit or verbal, which he has inherited from the past and uncritically absorbed But this verbal conception is not without its consequences. (Gramsci, 1971: 333), en [Ibidem: 10]

En este punto radica según Burawoy una de las diferencias esenciales entre Bourdieu y Gramsci, pues el pensador italiano supone que la práctica política puede llevar a la transformación del sentido común en buen sentido y potencialmente desarrollar la conciencia de clase. Por su parte Bourdieu considera la actividad práctica como la realización del habitus, realización de las categorías impuestas, inconsciencia de clase y aceptación del mundo. En este momento aparece la figura del intelectual, figura central como hemos visto, en el trabajo de los dos autores, pues, como lo caracteriza Gramsci el intelectual orgánico puede dar apoyo a la construcción de la conciencia de la clase trabajadora mediante el dialogo y el contacto con su realidad. El intelectual orgánico de Gramsci tiene una función liberadora y guía el proceso revolucionario, al contrario, para Bourdieu el habitus del intelectual está formado en y por un mundo liberado de la necesidad material, el dialogo entre el intelectual y las clases oprimidas es una impostura, pues las categorías de percepción son diferentes al igual que las posibilidades de acción que manejan unos y otros. Es más, Bourdieu denuncia el mito del intelectual orgánico como mistificación del populismo y del control de las masas, “he apprehends the working-class condition through schemes of perception and appreciation which are not those that the members of the working class themselves use to apprehend it. (Bourdieu, 1979)” citado en [Ibid.:11]

A partir de la confrontación entre los conceptos de hegemonía y poder simbólico, entre intelectual orgánico y tradicional, Burawoy concluye que a la pregunta ¿pueden los intelectuales representar su autonomía en oposición a la clase dominante? Bourdieu respondería paradójicamente: Si, mientras Gramsci diría: No. Bourdieu considera que el ejercicio del intelectual puede llegar a ser el de una portavoz de la humanidad, un etnógrafo de la realidad humana, algo que Burawoy dice, está en oposición con la teoría gramsciana de intelectual orgánico (revolucionario) que precisamente diferencia a los intelectuales de la clase dirigente por su pretensión de universalidad. El intelectual de Gramsci no solo elabora el *buen sentido* de la clase trabajadora sino que también ataca los gritos de los intelectuales tradicionales en su empeño por construir una verdad universal, abstracta, “Yes, to be an organic intellectual requires sustained work, enduring patience, and uncompromising collective self-vigilance, but Gramsci never

said it was easy. Indeed, for Gramsci it could never be an individual project, it had to be a collective project.” [Ibídem, 16]

5.2. Los límites de la sociedad civil.

“De manera similar, una dicotomía formal entre estado y sociedad civil, por más necesaria que sea como instrumento preliminar, no puede por sí misma dar un conocimiento específico de las complejas relaciones entre las diferentes instituciones de una formación social capitalista (algunas de las cuales ocupan típicamente posiciones inmediatas en los límites entre las dos). Es posible que las alternativas analíticas con que «Gramsci estuvo más implicado necesiten, de hecho, ser reconceptualizadas dentro de un nuevo orden de categorías, fuera de sus confines duales” [Anderson, 1981:20]

Hemos señalado las características generales de las propuestas que hacen los dos autores en los textos señalados. La crítica hacia Bourdieu es su terreno común, esta crítica gira en torno al concepto de habitus, pues en este concepto se recoge gran parte de la teoría de la acción de los agentes sociales de Bourdieu. La posibilidad de una transformación social es lo que está en juego. García Canclini señala algunos límites de la teoría del sociólogo francés sobre la práctica contra-hegemónica de los agentes, pero al mismo tiempo valora la perspectiva que abre la reflexión sobre la lógica de los campos y los individuos inmersos en ellos. En este sentido, pensamos que García Canclini propone una continuidad de los estudios hechos por Bourdieu teniendo en cuenta la necesidad del análisis de la práctica transformadora y también para desarrollar una teoría de la acción social que vincule los avances señalados por los trabajos de Bourdieu. Frente a las tesis de Burawoy, pensamos que con razón muestra diferencias en los planteamientos de los dos autores que a primera vista no aparecerían como tales (como en el caso de los intelectuales), no obstante, el concluir que los dos autores (Gramsci y Bourdieu) son espejos opuestos nos parece un tanto excesivo. Si bien las críticas señaladas aparecen justificadas en los trabajos de los dos autores, parece que se intenta reducir la teoría de Bourdieu al terreno gramsciano dejando sutilmente entrever que en la teoría del habitus y de los campos la denominada sociedad civil se disuelve en el entramado estatal, quedando así el mundo cultural vinculado a la violencia simbólica. A nuestro parecer, el estructuralismo y los pensadores que fueron influenciados por él, como es el caso de Bourdieu, están enfocando el problema de la reproducción de las relaciones de poder y de la acción social desde una perspectiva

nueva, con un mayor peso epistemológico, y en el caso de Bourdieu intentando superar la clásica disyuntiva sujeto objeto. Por esta razón, el planteamiento bourdiano aparece contradictorio frente a lecturas donde el arraigo dualista (sujeto objeto) está aún presente. No quiere decir esto que las críticas de Burawoy sean un invento de una lectura mecanicista, pues al igual que García Canclini la crítica gira en torno a la acción transformadora, pero pensamos que muchas de las dificultades que tiene el trabajo de Bourdieu están fundadas en la dificultad propia de una propuesta sociológica y filosófica nueva que caracteriza las discusiones con los pensadores contemporáneos.

Si bien el objetivo último de los dos autores que hemos visto a lo largo de este trabajo es proponer una mirada que permita esclarecer las posibilidades reales de las clases oprimidas de hacer frente a su situación, las herramientas conceptuales y el contexto histórico de cada uno de ellos hacen que por momentos se alejen. A nuestro parecer el punto de encuentro de los dos autores está en este objetivo que hemos señalado, pero como lo hemos mostrado, mantienen axiomas teóricos que en su desarrollo los hacen irreconciliables. En los textos usados en este trabajo Bourdieu muestra la necesidad de proponer una forma nueva de plantear las problemáticas sociales que se aleje de la clásica dialéctica de los opuestos -sujeto objeto- y posibilitar así una salida al pesimismo determinista y a la euforia espontaneista revolucionaria. Pensamos finalmente que la reconstrucción y reinvención de las construcciones simbólicas y teóricas son la base para la disputa del sentido de la realidad, y en consecuencia de una práctica que plantee una solución a problemas que son posibilitados desde el marco de significación ideológico en el que aparecen²⁷.

²⁷ “La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos: este poder, simidivino, implica tanto la desaparición de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos: “La verdad es que en filosofía e incluso en otros campos, se trata de encontrar el problema y por consiguiente de plantearlo más aún que de resolverlo. Pero, plantear el problema no es solamente descubrir, es inventar. El descubrimiento atañe a lo que ya existe actual o virtualmente: era, pues, seguro que tarde o temprano tenía que llegar. La invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás. Planteamiento y solución del problema están acá muy cerca de ser equivalentes: los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando son resueltos. (Bergson)”. No solo le da la razón a Bergson la historia de las matemáticas. Podemos también comparar la última frase del texto de Bergson con la fórmula de Marx, válida para la práctica: “la humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver”.” [Deleuze, G (1996) *El Bergsonismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, p 12]

VI.BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, E. (1994): *Nombres y Lugares de la Verdad*, traducción de Paula Mahler, Nueva visión, Buenos Aires
- BAUDRILLARD J (1970), *La sociedad de consumo*, Plaza y Janes Editores S.A, 1974, Barcelona / traducción de Rosa Bassols, *La société de consommation*
- BERNSTEIN, B (1990): *Poder, Educación y Conciencia*, [Traducción de Martín Bruggendieck], El Roure, Barcelona/ conferencias I, II, III, VI, Santiago de Chile, 1988.
- BOURDIEU, P (1966) “campo intelectual y proyecto creador” en: *Campo de Poder y Campo Intelectual*, (2002), Editorial Montresor, Buenos Aires/ "Champ intellectuel et projet créateur", en *Les Temps Modernes* n°246, París, nov. 1966. Trad. de Alberto de Ezcurdia para la edición: J.Pouillony otros, *Problemas de estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967.
- BOURDIEU, P. (1971), “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística” en: *Campo de Poder y Campo Intelectual*, Editorial Montresor, 2002, Buenos Aires. / "Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", en *Revue International des Sciences Sociales* (UNESCO), vol. XX, n° 4, París, 1969. Trad. de Violeta Guyot para la edición: A. Silvermann y otros, *Sociología del arte*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- BOURDIEU, P, (1980) *El Sentido Práctico*, [Traducción de Alvaro Pazos revisada por Marie-José Devillard], Taurus, Madrid, 1991
- BOURDIEU, P, (1984):“Qué significa hablar”, en *Cuestiones de sociología*. Madrid, Istmo, 2000. Traducción: Enrique Martín Criado.
- BOURDIEU, P (1993) entrevista: “la lógica de los campos”, en *Revista zona Erógena* núm. 16, 1993, Pdf.
- BOURDIEU, P, “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.
- BURAWOY, M. (2011): “The cultural domination: Gramsci meets Bourdieu”, [en línea]: *Hegemony and symbolic domination: Gramsci meets Bourdieu* [2011]; [citado 31 de octubre de 2013] disponible en: Burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/lecture%202.pdf, 2
- DELEUZE, G (1987), *Foucault*, [traducción de José Vázquez Pérez], Paidós, Barcelona / Foucault, Éditions de Minuit, c1986.

- DELEUZE, G [1996] *El Bergsonismo*, [Traducción de Luis Ferrero Carracedo] Ediciones Cátedra S.A, Madrid. Cap. I. Le Bergsonisme
- GARCÍA CANCLINI, N (1984): “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular” [en línea]: *Revista Nueva sociedad* núm.71, Marzo de 1984, p. 69-78. [Citado 31 octubre de 2013] Disponible en: www.nuso.org/upload/articulos/1156_1.pdf.
- GRAMSCI, A, (1932): *La formación de los intelectuales*, [traducción de Ángel González Vega] Grijalbo, 1974, Barcelona/ Quaderni del carcere, 1 ed. 1948
- GODELIER, M (1978) “Poder y Lenguaje: reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de las relaciones de opresión y dominación”, compiladores Mauricio Boivin y Ana Rosato, en *Constructores de Otredad*, Buenos Aires: Antropofagia, 2004
- GODELIER, M, (1984), *Lo ideal y lo Material*, Taurus, Madrid. 1989 [traducción de A J Desmont], *L'idéal et le Matériel*
- RIZO, M, “Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales”, en *Revista Bifurcaciones* núm. 6, otoño 2006
- SARTRE J.P (1964), *Las palabras*, [traducción de Manuel Lamana,], Lozada, Oviedo, 2002 / *Les Mots*, 1964.

